Untersuchungen zu Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer hohen Philosophischen Fakultät
der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Kurt Beyer
aus Naumburg (Saale)

Halle (Saale) 1937

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14

Untersuchungen zu Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer hohen Philosophischen Fakultät
der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Kurt Beyer
aus Naumburg (Saale)

Halle (Saale) 1937

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Berichterstatter: Prof. Dr. P. Menzer

Mitberichterstatter: Prof. Dr. E. Utitz

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Januar 1932

Teildruck mit Genehmigung der Fakultät

Vollständig erscheint die Arbeit sogleich im Akademischen Verlag Halle

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort 1

I. Die Handschriften

1. Die Ausgabe der philosophischen Religionslehre von Pölitz 2
2. Das Volckmannsche Heft 3
3. Das Danziger Heft 4

II. Der Pölitzsche Text mit Ergänzungen, Fehlstellen und Varianten aus den anderen Handschriften . . . . . *]

1. Teil. Die Transzendentaltheologie . . . . .
   1. Abschnitt: Die Ontotheologie . . . . .
   2. Abschnitt: Die Kosmotheologie . . . . .
   3. Abschnitt: Die Physikotheologie . . . . .
2. Teil. Die Moraltheologie . . . . . .
   1. Abschnitt: Über die moralische Eigenschaft Gottes .
   2. Abschnitt: Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens . . . . . .
   3. Abschnitt: Von Gott nach seiner Kausalität . . .
   4. Abschnitt: Von der Offenbarung . . . . . .

III. Die Hefte P, V und D im Verhältnis zueinander

1. Die Pölitzsche Ausgabe und das Volckmannsche Heft . 7
2. Die Pölitzsche Ausgabe und die Danziger Handschrift 16
3. Das Volckmannsche und das Danziger Heft . . . 20

IV. Zeitliche Einordnung der Vorlesung

1. Zeitliche Angaben der Vorlesung 22
2. Die Kompendien 24
   a) Allgemeines über die Kompendien und Kants Verhältnis zu ihnen 24
   b) Die Kompendien von Baumgarten und Eberhard . 25
3. Kants Vorlesung und die Kompendien 26

V. Systematische und philosophische Einordnung der Vorlesung in die Kantische Entwicklung

1. Der Gottesbegriff 30
2. Der Begriff des Bösen 38
3. Der Begriff der Offenbarung 58

Nachwort 63

Literaturverzeichnis 65

---

*] Der 1. und 2. Teil unter „II. Der Pölitzsche Text . . .“ befindet sich nur im Volldruck dieser Arbeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548112_0137

VORWORT.

Pölitz (1772—1838) hat 1817 die Vorlesungen Kants über die Philosophische Religionslehre in erster, 1830 in zweiter Auflage herausgegeben. Seiner Ausgabe lag eine Kollegnachschrift zu Grunde, die er von einem Kollegen Kant's erworben hatte. Neben dieser Nachschrift existierten noch zwei andere, die in der Halleschen Universitätsbücherei aufbewahrt wurden. Eine stammte von dem Theologiestudenten Volckmann, die andere aus der Danziger Stadtbibliothek. Ursprünglich sollten diese Nachschriften eingehend in der Akademieausgabe gewürdigt werden. So schrieb Herr Professor Menzer 1911 in „Kants Lehre von der Entwicklung" S. 427: „Die außer der Pölitzschen Publikation vorhandenen Nachschriften werden in der Akademischen Kantausgabe behandelt werden". Dieser Plan wurde aber aufgegeben, und Adickes gab im Zusammenhang mit den Reflexionen an Hand der Kompendien kurze Hinweise auf die Vorlesungshefte.

Die Vorlesungen wurden mehrfach bearbeitet. Eine ausführliche Beschreibung ist von Joseph Schmitz erhalten. Ihm war es nicht vergönnt, seine Gedanken weiter auszuführen und zu veröffentlichen. Er fiel 1916 in Frankreich. Er hat das Verdienst, genaue Angaben über die beiden Exemplare, die ihm noch im Original vorlagen, gegeben zu haben. Diese sind hier mit verarbeitet worden. Bei einer späteren Bearbeitung wurden beide Hefte aus dem Urkundenschrank der Gothaer Stadtbibliothek gestohlen und sind seitdem verschwunden. Vorher aber waren von Baumbach Abschriften angefertigt worden, die in Kolumnen vergleichend nebeneinander geschrieben den Textbestand geben und für P und V (Pölitz und Volckmann) auch genaue Seitenangaben haben. Es fehlt in der Abschrift der Anhang, die Geschichte der natürlichen Theologie, so daß wir darin nur auf Pölitz angewiesen sind. Auf diese Texte stützt sich unsere kritische Textausgabe, die die Zuverlässigkeit des Pölitzschen Textes bedeutend erhöht.

Diese Vorlesungen Kants sind bisher wenig untersucht worden. Da die Meinungen über die zeitliche und philosophische Einordnung und über den Wert der Vorlesung für die Kantische Philosophie auseinandergehen, wird im zweiten Teil der Arbeit der Versuch unternommen, die zeitliche und die philosophische Eingliederung in den Entwicklungsgang des Kantischen Denkens zu erweisen.

I. Die Handschriften.

1. Die Ausgabe der philosophischen Religionslehre von Pölitz.

Der Titel der zuerst 1817 bei C. F. Franz in Leipzig erschienenen Schrift heißt: „Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre". Der Herausgeber nannte sich nicht. Erst als 1830 die zweite Auflage erschien, zeigte sich, daß K. H. L. Pölitz, Professor in Leipzig, der Herausgeber war. Diese war in der Taubertschen Buchhandlung verlegt und zeigte nur geringe Abweichungen von der ersten, die sich zum Teil auf Orthographie bezogen und hier übergangen werden können. Dagegen fällt mehr ins Gewicht, was Pölitz über die Behandlung des Manuskriptes sagt. In der Vorrede gibt er die wichtige Notiz, daß das Heft vollständig war, als er es aus dem Nachlaß eines verstorbenen Kollegen Kants erwarb und bezeichnet es als Kollegnachschrift, die im Druck bis auf kleine Nachlässigkeiten unverändert geblieben sei. 1821 schreibt er in der Vorrede zur Ausgabe der Metaphysik, daß die Vorlesungen über die philosophische Religionslehre von der Kritik günstig aufgenommen worden seien, weil er sich keine eigenmächtigen Veränderungen erlaubt habe und den Text sogar dort unverändert gelassen habe, wo er anderer Ansicht gewesen sei. Der Grund für die so geringen Veränderungen war die Pietät gegen den Verewigten. Und befriedigt kann er feststellen, daß die Leser auf jeder abgedruckten Zeile den wahren Kant haben. In der Vorrede zur zweiten Auflage erfahren wir, daß Pölitz das Heft aus dem Nachlaß des Professors D. Rink (1770—1821) erworben hatte. Er sah es als Nachschrift an. Unsere weitere Untersuchung über diese Frage wird zeigen, daß seine Meinung unhaltbar ist. Wichtiger ist, daß der Druck eine genaue Wiedergabe des Rink'schen Heftes ist. Diese Notiz hat umso größere Bedeutung, weil uns der geschriebene Text, der allein Schlüsse über die Behandlung durch Pölitz zuließ, nicht mehr erhalten ist. Daß seine Kritik nicht sehr scharf gewesen ist, beweisen die Fehler, die er hat stehen lassen und die V und D nicht haben, z. B. Tier statt Tor, Mechanismus statt Manichäismus, sinnlich statt symbolisch u. a. Eine revidierende Hand ist über den Text hingegangen. Die Gliederung der Kapitel wie der Unterabschnitte kann nicht aus dem Kolleg stammen, da einerseits die beiden anderen Handschriften sie z. T. nicht haben und andererseits die Gliederungen inhaltlich unzutreffend sind. Diese Umarbeitung hatte jedenfalls schon stattgefunden, als Pölitz den Text erwarb. So liegt schon hier die Vermutung nahe, daß das Heft als ausgearbeitete Nachschrift von Pölitz gekauft worden war.

Auf die einzelnen Fragen, insbesondere die der Einteilung wird bei der Vergleichung der Handschriften noch eingegangen werden. Wann und wie der Text entstanden ist, wissen wir nicht. Der Bearbeiter hat manches, was darauf hindeutete, verwischt. Wir dürfen Pölitz Glauben schenken, daß er kaum Veränderungen vorgenommen hat, wohl aber hat der Bearbeiter vor ihm vieles weiter ausgeführt und anderes weggelassen.

2. Das Volckmannsche Heft.

Die zweite uns vorliegende Quelle ist das Heft mit den Vorlesungen über Kants natürliche Theologie, das „Collegium naturale Theologicum. Dom. Excellent. Profes. H. Kant calamo exceptum a Studioso Theologiae Johanne Guililmo Volckmann, Koenigsberg, den 13. November 1783". Dieses Kollegheft bestand aus losen mit Seitenzahlen versehenen Lagen. Die ersten vier Lagen hatten je 16 Seiten. Das erste Blatt war dabei nicht numeriert, S. 23 aber war zwei Mal gezählt, so reichten sie von S. 1—61. Die folgenden 4 Lagen bis S. 126 sind verloren gegangen. In der folgenden Lage fehlte das mittelste Blatt (S. 132—135) und ferner S. 142—153, also eine Lage von 12 Seiten. Weiter folgten 5 Blätter (S. 154—173), den Schluß bildeten zwei Lagen zu 4 Blättern (S. 174—205) und eine Lage zu 2 Blättern, von denen die vier ersten Seiten bis S. 209 beschrieben waren. Auf allen Seiten standen Custoden mit Ausnahme von S. 10, 12 u. 43. Die Schrift war gleichmäßig schön, fast ohne Abkürzung und Verbesserung. Die Randbemerkungen stammten von derselben Hand mit Ausnahme von Seite 17 und 19. Diese waren mit blasser Tinte und in anderer Schrift geschrieben. Der Verlust der Seiten fällt nicht allzuschwer ins Gewicht, weil sich die Fehlstellen, wie auch der übrige Text, in engster Uebereinstimmung mit P befunden haben werden.

Ueber den Studenten J. W. Volckmann berichtet Adickes in den „Untersuchungen zu Kants physischer Geographie", daß ein Studiosus der Theologie J. W. Volckmann am 13. August 1782 inskribiert worden ist[1]). Man könnte annehmen, daß Volckmann diese Vorlesungen in den ersten 80er Jahren hörte, sich im ersten Teil Notizen machte und diese ausarbeitete. Um eine Nachschrift aus dem Kolleg handelt es sich nicht. Erstens war das Heft sehr sorgfältig geschrieben und ferner hat es den größten Umfang. Auch daraus ist zu schließen, daß es sich um eine Ausarbeitung handelt. Eine später noch genau zu erörternde Eigenheit ist, daß das Heft aus zwei Quellen zusammengeschrieben sein muß. Auf S. 54 Zeile 3 setzt der mit P fast gleichlautende Text ein. Auch das spricht natürlich gegen eine Nachschrift. Ebenfalls spricht dagegen, was Adickes über die Zitate bei V anführt[2]). Es heißt da, daß Stellen aus der Kr. d. r. V. oft wörtlich oder

[1]) Adickes a. a. O. S. 252.
[2]) Adickes a. a. O. S. 41.

mit ganz geringfügigen Veränderungen eingefügt worden sind. Die Uebereinstimmung erstreckt sich bis auf die Anbringung der Klammern. Adickes schreibt: „daß Kant selbst diese Ausführungen (sogar mit Klammern) diktiert habe, ist völlig ausgeschlossen". Also müssen sie nachträglich zugefügt worden sein. Sie sind selten in langen Abschnitten wörtlich zitiert, meistens sind nur kleine Stücke entlehnt. Im zweiten Teile kann der Text Volckmanns nicht als primär angesehen werden.

3. Das Danziger Heft.

Dieses Heft stammt aus der Danziger Stadtbibliothek und war signiert mit Ms 2216. Auf der ersten Seite trug es den Titel

Rational Theologie

von Prof.

HErrn Prof. Immanuel Kant den 19. Jul 1784.

Der Titel war mit einer spitzen Feder geschrieben. In stärkerer Schrift wurden später die Worte: „HErr" und der „19. Jul 1784" hinzugefügt, dabei das „HErr" sehr nahe an „Prof." gedrängt. Darunter beginnt der Text der Vorerinnerung, die am Schlusse der Handschrift steht: „Wenn die Menschen anfangen, den ersten Gebrauch von ihrer Vernunft zu machen und der Despotism der Orthodoxie aufgehoben wird, so gerät . . .". Auf der unteren Hälfte des Titelblattes sind vier Zeilen wegradiert, am Schluß der ersten stand die Zahl 1784. Der Text war nicht mehr zu lesen. Die Handschrift wurde nach Seiten gezählt, später hat man die Blätter numeriert. Auf der Innenseite des Heftumschlags fand sich in zweierlei Handschrift, davon eine die des Schreibers von D war, ein Teil einer Abhandlung über Pferd und Esel. Dieser wird aus Kants Kolleg über physische Geographie stammen. Zwei Namen waren genannt, Nibur (Niebuhr) und Chardin. Sie können sich beziehen auf die Schriften: Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern, 1784—1788 — Reisebeschreibung von Arabien aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten abgefaßt von Carsten Niebuhr (1772) — Chardin, Voyage du chevalier Chardin en Perse et autres Lieux de l'Orient. 1735. Diese Feststellungen hat Schmitz gemacht.

Das Heft umfaßte 68 Blätter. Blatt 1—58 bringt den Text, auf Blatt 64 stand ein Gedicht von H. G. Köhler „Unsterblichkeit". Blatt 65 bis 68 hatten eine fragmentarische Vorerinnerung auf größerem Papier. Das Heft bestand aus Lagen von je 8 Seiten, die mit Buchstaben benannt waren. A auf Seite 1 fehlte, aber dann hatte S. 9 B, S. 17 C, S. 25 D, S. 33 E, S. 41 F, S. 49 G und S. 57 H. Der Text ist lückenhaft, das Ganze war in schwer lesbarer Schrift geschrieben, außerdem erschwerten noch viele Abkürzungen das Lesen. Auch die Schrift wies auf ein sehr schnelles Schreiben hin. Doppelkonso-

nanten waren nur einmal geschrieben und mit einem flüchtigen Strich darüber, der oft um Schwung zum anderen Worte führte. Trotzdem scheint e i n Schreiber das Ganze geschrieben zu haben, mit Ausnahme des Gedichts und der Innenseite des Hefts. D hat den kürzesten Text; so hat man den Eindruck, daß es sich entweder um eine Nachschrift handelt oder um eine flüchtige Abschrift einer Nachschrift. Die Lücken wären dann auf versäumte Kollegstunden zurückzuführen. Es finden sich auch Fehler, die die enge Verbindung mit dem Kolleg beweisen, so z. B. „Es kann ein Gegenstand sensibel und intelligibel sein. E s kann Prädikate haben, die zur Erscheinung gehören". Es ließen sich noch eine ganze Reihe anführen. Für eine Abschrift einer Vorlage spricht das plötzliche Abbrechen im Text, dann hätten an diesen Stellen die Blätter der Vorlage gefehlt. Ob D eine Nachschrift oder eine Abschrift einer Nachschrift ist, ist nicht mehr zu entscheiden. Jedenfalls steht das Heft von den dreien dem Kantischen Kolleg am nächsten. Dafür sprechen auch die Teilüberschriften, die D allein hat: S. 139 „Einwurf wider die Gültigkeit", S. 133 „Die Moraltheologie", S. 150 „Von der göttlichen Langmut", und S. 151 „Unparteilichkeit". Auffällig sind am Anfang die vielen Randbemerkungen. Von S. 48 ab hören sie auf. Sie sind fast alle jünger als der Text, also in oder nach einem späteren Kolleg zugefügt. Bei P S. 11 wird von der Würde der Erkenntnis und der Theologie gehandelt. Die Randbemerkung bei D wiederholt im ersten Teile den Text, bringt aber dann vollständig Neues in der Schilderung der Erkenntnis und der Gelehrsamkeit von Gott.

Ueber Bl. 65 bis 68 sagt Adickes[3]) „Blatt 65—68 des Danziger Hefts tragen den Sondertitel: Rational theologie v. H. Pr. Kant Vorerinnerung". Sie stellen eine Einleitung dar, die in einem anderen Kolleg gegeben sein muß, als in dem, welchem der Hauptteil des Heftes, sowie die Pölitzsche und die Volckmannsche Abschrift entstammen. Denn die in diesen Abschriften vorhandene Einleitung differiert stark von der auf Blatt 65—68". Um die merkwürdige Stellung der Vorerinnerung am Schlusse der Handschrift zu erklären, könnte man denken, daß der Schreiber oder Abschreiber von D in einem späteren Kolleg Kants über denselben Gegenstand diese Einleitung gehört und nachgeschrieben hat. Er wollte sie vorn am Anfang eintragen und radierte zu diesem Zwecke die Einleitungsüberschriften aus. Als dieser Raum aber nicht ausreichte, da Kant die Einleitung länger ausdehnte, nahm er das größere Papierformat und fügte die Einleitung am Schlusse an.

---

[3]) Adickes a. a. O. S. 41 Anm.

II. Der Pölitzsche Text mit Ergänzungen, Fehlstellen und Varianten aus den anderen Handschriften.

III. Die Hefte P, V und D im Verhältnis zueinander.

1. Die Pölitzsche Ausgabe und das Volckmannsche Heft.

In der Vergleichung dieser beiden Hefte miteinander ist am auffälligsten, daß sie von S. 54, Zeile 3 bis auf ganz geringe Abweichungen und Zusätze übereinstimmen. Im ersten Teil sind sie völlig verschieden, haben wohl denselben Inhalt, aber ganz verschiedenen Stil. Hier soll nur eine Stelle der Einleitung eingefügt werden, die die Unterschiede zeigt.

V. Moraltheologie ist ganz verschieden von theologischer Moral. Diese ist ganz widersinnig und untauglich, weil sie den Willen Gottes voraussetzt und man keinen Begriff von Gott auf die Moral gründen kann; denn hier soll alles aus dem Willen des höchsten Wesens abgeleitet werden. Diese würde gar nicht stattfinden, wenn der Mensch nicht schon Theologie hätte.

P. S. 21, 7 Was die Moraltheologie betrifft, so ist dieselbe ganz etwas anderes, als die theologische Moral, nämlich die Moral, wo der Begriff der Verbindlichkeiten den Begriff von Gott voraussetzt. Eine solche theologische Moral hat also kein Prinzip, oder wenn sie eines hat, so ist es kein anderes, als daß der Wille Gottes geoffenbart und entdeckt sei.

Dieselbe Quelle ist unverkennbar, aber V ist noch unabhängig von P. Es ist anzunehmen, daß Volckmann den ersten Teil selbst nachgeschrieben hat und ihn dann ausarbeitete. Aus irgend einem Grunde schrieb er später die Vorlesung nicht mehr mit und besorgte sich eine Ausarbeitung, die der des Rink'schen Heftes gleich war. Er fuhr aber nicht fort im Text, sondern begann $3\,^1/_2$ Seite früher mit der Nachschrift. (Vergl. Anmerkung S. 54 und 57.) Die Bestimmung Gottes per analogiam hatte er schon geschrieben. Als er die Ausarbeitung bekam, begann er nochmals bei den psychologischen Prädikaten. Mit dem Vergleich Eberhards und Baumgartens fährt er im Text fort. Er fügt gleich zwei Zusätze ein, die er wahrscheinlich selbst im Kolleg mitgeschrieben hatte. In dem ersten Zusatz vergleicht er Eberhard mit Baumgarten, daß Eberhards „Weg der Kausalität" besser „via analogiae" zu nennen wäre, der zweite führte die Anwendung der Analogie auf die göttliche Güte aus. Dann schreibt er die Vorlage weiter ab. Vielleicht tat er dieses, um bei den schwierigen Abstraktionen Kants besser folgen zu können und sich nicht noch mit Nachschreiben zu belasten. Die Daten des Heftes sind ein wichtiges Argument für diese Annahme und werden später besprochen werden. Bei den Abschriften scheint er die Zitate aus der „Kritik der reinen Vernunft", die P verarbeitet hatte, dem Wortlaut nach vielfach getreuer aufgeschrieben zu haben. Die Unterschiede sind aus den Anmerkungen des

Textes zu ersehen. Die folgende Leseprobe ist aus der Behandlung des kosmologischen Gottesbeweises.

Kr. r. V. Vorländer S. 510, Recl. S. 476	V.	P. (S. 68, 19 ff.)
den Leibniz auch den a contingentia mundi nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen . . . . . existiere zum mindesten ich selbst. . . Diese Schlußfolge ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie hier weitläufig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transzendentalen	Diesen Beweis nannte Leibniz und nach ihm Wolff den Beweis: a contingentia mundi. Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun, zum wenigsten existiere ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen. Diese Schlußfolge beruht auf dem Naturgesetz der Kausalität, daß alles zufällig seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist,	
sowohl	ebenso eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer	Sachen
	schlechthin notwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.	
Also hebt	Der Beweis hebt also eigentlich von	fängt
nicht	einer Erfahrung an, mithin ist er gar nicht gänzlich a priori geführt	nicht
	oder ontologisch, und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt. Da er auch von aller besonderen Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt	wodurch
	von jeder möglichen unterscheiden mag, abstrahiert und nur die Erfahrung von einer Welt überhaupt ohne Rücksicht auf ihre Beschaffenheit zum Grunde legt, so wird er schon in seiner Benennung auch vom	von einer
Beweise	physikotheologischen unterschieden, welcher Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit, dieser unserer Eigenschaft der Gegenstände der Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.	

In den Vorlesungen finden sich eine ganze Anzahl eingearbeiteter Stellen aus der „Kritik der reinen Vernunft". Es ist nicht immer zu entscheiden, ob sie aus dem Gedächtnis in diesem Zusammenhange getane Aeußerungen Kants sind, oder von den Hörern nachträg-

lich eingefügt bezw. ausgeführt worden sind. Aus dem Vortrage Kants könnten die kürzeren Zitate stammen. Die Unterscheidung von Idee und Ideal in der Einleitung findet sich im zweiten Buche der transzendentalen Dialektik (Recl. S. 452). In der Einleitung S. 17—18 und im Beginn der Transzendentaltheologie S. 38—39 finden wir die Einteilung in Urwesen (ens originarium), höchstes Wesen (ens summum) und Wesen aller Wesen (ens entium). Dieselbe Ordnung steht in dem Abschnitt vom transzendentalen Ideal (Recl. S. 459). Auf S. 32 werden die spekulativen Beweise des Daseins Gottes genannt und Kant betont, daß es nicht mehr Möglichkeiten als diese drei gibt. Im dem dritten Abschnitt des dritten Hauptstücks (Recl. S. 467) schreibt Kant: „Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben". Die Frage, wie diese Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" in die Nachschriften gekommen sind, wird dadurch noch komplizierter, daß D sie nicht hat. Die eingearbeiteten Abschnitte sind aus der Zusammenstellung im folgenden ersichtlich. Sie müssen durch einen Schreiber oder Abschreiber nach dem Kolleg bei der Ausarbeitung eingeflochten worden sein. Daß Kant selbst diese Aeußerungen diktiert habe, ist nach Adickes ausgeschlossen. Es wäre denkbar, daß Kant in den Vorlesungen auf einzelne Stellen aus seinen Werken, besonders aber auf seine „Kritik der reinen Vernunft" verwiesen habe, denn auch D und P haben die Zitierung der Schrift: „HErrn Prof. Kants einzig möglicher Beweis Grund zur Demonstration des Daseins Gottes". Also könnte Kant auch „zur Unterstützung seines Kollegs auf die „Kritik der reinen Vernunft" hingewiesen haben. Vielleicht hat der Schreiber von D auf die Notierung solcher Hinweise verzichtet, weil ihm die Widerlegung der Gottesbeweise in der „Kritik" bekannt war. Sollte Kant diese Stellen nicht zitiert haben, bleibt nur die Möglichkeit, daß sie bei der Ausarbeitung eingefügt worden sind. So scheinen die Bearbeiter der Nachschriften von P und V in der Tat verfahren zu sein. Die Annahme ist wahrscheinlich, da es nach Kants eigenem Zeugnis in dem Brief an Herz vom 20. Oktober 1787 deutlich wird, daß es den Studenten schwer geworden ist, seinem Vortrage zu folgen. So wird der, der seine Kollegnachschrift sorgfältig ausarbeitete, nachträglich die Stellen aus Kants Hauptwerk nachgelesen und eingearbeitet haben. Diese Vermutung ist wahrscheinlicher als die erste, da es sehr wenig belegt ist, daß Kant auf seine Werke verwies. Auch haben wir ein Beispiel, wo Zitate ganz deutlich erst später zugefügt worden sind: In dem von Adickes erwähnten Blombergschen Hefte[4]: „Collegium des Herrn Prof. Kant über Meyers Auszug aus der Vernunftlehre" ist ein längerer Abschnitt aus Kants Dissertation (1770) lateinisch zitiert. Zweifellos sind diese Stellen erst bei der Ausarbeitung zugefügt worden. Ueber die Zitate Kants bei den Vorlesungen gehen die Meinungen auseinander. Das schon er-

[4]) Adickes a. a. O. S. 41.

wähnte Zitat bei D vom „Beweisgrund" hat P noch charakteristischer S. 75, 27 f. „Eben hierauf beruht der einzige mögliche Beweisgrund meiner Demonstration vom Dasein Gottes, der in einer vor mehreren Jahren von mir herausgegebenen Schrift ausführlicher auseinandergesetzt worden ist". Diese Angabe klingt wie in einer Kollegstunde mitgeschrieben. Das ist ein deutliches Beispiel für eine Literaturangabe Kants im Kolleg. O. Schlapp [5]) stellt es als Verdienst der Nachschriften hin, daß sie zeigen, wie Kant doch in seinen Vorlesungen öfter Stellen aus seinen Werken anführt, als er es sonst in seinen Schriften zu tun pflegt. Auch ist er der Ansicht, daß Kant ab und an diktiert habe, um seinen Hörern die Schwierigkeiten des Nachschreibens in den schweren Abstraktionen zu erleichtern. Die Beispiele dafür sind aber doch sehr gering, so daß eher das Gegenteil anzunehmen ist. Wie wäre dann vor allem Kants Urteil über die Nachschriften in dem angeführten Brief an Herz zu verstehen! In unseren Texten handelt es sich nicht um Diktate, sondern um Einfügung bei der Ausarbeitung. Daß gewerbsmäßige Abschreiber diese Stellen in den Zusammenhang eingearbeitet haben, ist unmöglich. Diese waren doch in der Mehrzahl nicht philosopisch geschult und daher nicht im Stande, so schwere Gedankengänge wie die aus der „Kritik der reinen Vernunft" in den Inhalt einzuarbeiten. Im folgenden geben wir eine Uebersicht über die wichtigsten Zitate aus der „Kritik der reinen Vernunft", wie sie sich in unserer Vorlesung finden.

A. A. III.	Reclam	P
401 7–27	472$_{22}$–473 9	66$_{10}$–67$_{16}$
401$_{27}$–29	473 9–11	—
401$_{29}$–34	473$_{11}$–17	67$_{16}$–21
402$_{26}$–28	474$_{14}$–16	67$_{21}$–23
402 3–9	473$_{25}$–32	67$_{23}$–68 7
—	—	68 7–13
404$_{15}$–20	476$_{11}$–17	68$_{14}$–18
404$_{27}$–28	476$_{27}$–28	68$_{19}$–20
404$_{30}$–34 (m. Anm.)	476$_{30}$–35 u(m. Anm.)	68$_{20}$–69 3
—	—	69 3–10
404$_{34}$–405 5	477 1–7	69$_{10}$–16
—	—	69$_{16}$–18
405 6–9	477 7–12	69$_{18}$–21
—	—	69$_{21}$–70 2
405 9–14	477$_{12}$–18	70 2–9
—	—	70 9–11
405$_{14}$–16	477$_{19}$–21	70 11–13
405$_{26}$–406$_{13}$	477 34–478$_{22}$	70$_{13}$–71 9
—	—	71$_{10}$–14
406$_{13}$–25	478$_{22}$–37	71$_{15}$–27
406$_{33}$–37	479 7–12	71$_{27}$–31
407 5–9	479$_{17}$–24	71$_{31}$–72 5
397$_{24}$–28	468$_{21}$–30	72 5–15
—	—	72$_{15}$–24
398$_{16}$–20	469$_{13}$–20	72$_{24}$–29

[5]) O. Schlapp: Kants Lehre vom Genie S. 403 ff.

A. A. III.	Reclam	P
398_{31}—399_{9}	469_{34}—470_{14}	72_{29}—73_{16}
—	—	73_{16-19}
399_{9-12}	470_{14-22}	73_{19-23}
399_{20-24}	470_{22-25}	73_{25-29}
—	—	73_{30}—74_{1}
409_{12-32}	482_{5-32}	74_{1-23}

Zu dem Ausdruck μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, der sich bei P auf 175_{14} befindet, bringt V die Notiz: „Siehe Kants Kritik in der Antithetik der reinen Vernunft p. 128 sq.“ Die Seitenzahl 128 ist nicht richtig. Es liegt ein Schreibfehler vor, der auch erklärt, daß Volckmann diese Stelle nicht einarbeitete, er fand vielleicht die betreffende Stelle in der „Kritik“ nicht und vergaß, sie später nachzutragen. Die Antithetik der reinen Vernunft umfaßt in der 1. Aufl. die Seiten 421—61. Eine Möglichkeit der Erklärung ergibt sich, wenn wir annehmen, daß eine Bezugnahme auf die 1. Antinomie hier eingeschoben werden sollte, die den Widerstreit der transzendentalen Ideen um den räumlichen und zeitlichen Anfang der Welt erläutern konnte. So bezöge sich das Zitat auf S. 428. Ein Verschreiben von 4 und 1 ist leicht denkbar. Vielleicht war auch die Vorlage Volckmanns hier undeutlich. Eine andere Möglichkeit zur Erklärung ergibt die Annahme, daß Kant mit dem Hinweis auf die „Antithetik“ eine Stelle aus den „Prolegomena“ angegeben hat. Auf S. 128 sqq. (A. A. 329 ff.) findet sich die Abhandlung von den verschiedenen Arten der Erkenntnis und deren Unterscheidung, so daß sich das Zitat wohl auf die „Prolegomena“ beziehen könnte.

Für uns ist jetzt noch die Frage, welcher von den beiden Ausarbeitenden P oder V der zuverlässigere ist. Den ursprünglicheren Text hat P. Das erhellt schon aus dem oben Angeführten. Das Heft V besteht aus zwei Handschriften, aus einer selbständig ausgearbeiteten und aus der Abschrift einer uns nicht bekannten Ausarbeitung. Diese muß in enger Abhängigkeit von der Vorlage von P gestanden haben. Volckmann besuchte das Kolleg weiter, und aus seinen Notizen machte er zu der Abschrift Zusätze, die aus dem Kolleg stammen und zuverlässig sind. Im zweiten Teile bringt er 30. Einigemale hat er die Zusätze da angefügt, wo bei seiner Vorlage etwas fehlte oder die Fehlstelle durch einen Gedankenstrich bezeichnet war, z. B. S. 68, 164, 178 u. a. m. So hat V also den vollständigsten Text. Die Hypothese, daß V. im zweiten Teile von P. oder einer ihm gleichenden Abschrift abgeschrieben hat, wird erhärtet durch die Erweiterungen, die V. beim Abschreiben gemacht hat. Er hat Zusätze eingeschoben und fuhr dann oft im Wortlaute von P. fort.

V	P (S. 70)
Dieser kosmologische Beweis stützt sich auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen	Dieser kosmologische Beweis stützt sich auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen,

Beweise unterschieden. Dieser Erfahrung aber bedient sich das kosmologische Argument nur, um einen einzigen Schritt zu tun,	Schritt zu tun,

Aehnliche Beispiele finden sich auf S. 152, 176, 178.

So mußten sich manchmal die Zusätze etwas gezwungen in den übrigen Inhalt einpassen, so auf S. 66 Z. 10. Das Sein ist kein reales Prädikat und kann einen anderen Begriff nicht noch vollkommener machen. Da fährt Volckmann im Zusatz fort: „Die Idee des entis realissimi liegt zum Grunde einer Voraussetzung der spekulativen Vernunft. Demnach werden alle möglichen Dinge angesehen, als wenn sie durch durchgängige Bestimmung auf wirkliche Dinge bestimmt werden. Die durchgängige Bestimmung findet bei einem jeden Dinge statt, aber durch unseren Begriff ist es nicht durchgängig bestimmt, außer der Begriff des entis realissimi, welches das Substratum aller anderen Begriffe ist". S. 68 hat Kant erwiesen, daß es unmöglich sei, daß aus dem Begriff des entis realissimi seine Existenz notwendig folge. Der Zusatz lautet: „Der Beweis vom Dasein eines entis realissimi ist nach logischer Strenge nicht erweislich, wollen wir aber subjektive Gründe als objektive brauchen, alsdann würde es wohl angehen". Neben den Zusätzen hat V auch Randbemerkungen. Danach hat Volckmann vermutlich mit der Abschrift noch einige Stunden in einem späteren Kolleg gehört. Dafür spricht die Häufung der Bemerkungen auf S. 127 ff. Auf S. 137 bricht der Text wieder ab, so daß die folgenden Seiten nicht verfolgt werden können. Auf Seite 186 ff. haben wir dieselbe Erscheinung. Natürlich gilt nicht für alle Zusätze, das was von den obigen gesagt wurde. In der Moraltheologie lesen wir gleich am Anfang, daß der Gottesbegriff kein Naturbegriff sei und daher von der Naturerkenntnis nicht gleich auf Gott geschlossen werden darf. Da fährt V fort S. 127: „Dies wäre Vermessenheit, weil ich mir nicht gewisse Einsichten in Gottes besondere Absichten anmaßen kann. Die göttliche Vorsehung hängt auch so mit den Gesetzen im Großen zusammen, daß wir nicht wissen können, ob dies oder jenes unmittelbar nur für diese Menschen geschaffen wäre, oder ob dies nur eine Nebenabsicht bei der Schöpfung desselben Dinges war." Aehnliche Beispiele finden sich auf S. 61, 63 f., 68 u. a. Durch diese Zusätze und Randbemerkungen hat der Volckmannsche Text gewonnen. Man vergleiche die Randbemerkung bei V. auf S. 189 mit einer Stelle bei D., wo beide im Anfang wörtlich, im folgenden aber im Inhalt übereinstimmen: „Gott soll nicht bloß der Gubernator der Welt, sondern auch ihr Oberherr sein". D.: „Gott soll nicht bloß Gubernator der Welt, sondern Oberherr sein". Gingen beide Aeußerungen nicht auf das Kolleg zurück, wäre die enge Uebereinstimmung unerklärlich. Folgendes Beispiel (S. 189) beweist dasselbe:

V: Der Mensch mit allen Naturanlagen der Entwicklung ist im Stande der Unschuld; dies ist aber der Stand der Einfalt, denn	D: Der Mensch mit dem Anfange zum Guten ist vor dem Anfange der Entwicklung dieser Anlage im Stande der Unschuld,

Unschuld ist nicht Tugend, weil man da aus Unkunde nicht sündigt; wenn die Vernunft aber die Regel nun weiß, so hat er noch nicht die Fertigkeit, sogleich seine vorigen Gewohnheiten abzuschaffen. Nunmehr entspringt das moralisch Böse. Da dem Menschen nun auch das moralisch Gute sollte beigemessen werden, so mußte er die Freiheit haben, das moralisch Böse zu tun. Durch die immer mehr durch Erfahrung belehrte Vernunft, gewinnt er zuletzt eine gubernierende Gewalt über seine Neigungen und dann würde der Mensch moralisch gut sein.

Da ist im Menschen alles gut in der Naturalanlage, aber er ist auch da nur im Anfange. Seine Unschuld ist weniger als Tugend, denn sie ist bloß negativ, die Tugend aber positiv. Wenn sich die Anlagen entwickeln, so entwickelt sich die Sinnlichkeit am ersten. Sie macht Versuche, die Vernunft beurteilt sie und macht Regeln, denn sie ist Erkenntnis der Pflicht und da entspringt Sünde und Uebertretung.

P. hat den Gedanken, daß die Unschuld der ursprüngliche Zustand der Menschheit sei, nicht. Wäre D. nicht, könnte man ihn für einen Zusatz des Schreibers von V. halten, so aber ist erwiesen, daß Kant ihn im Kolleg gebracht hat.

Adickes schreibt a. a. O. S. 42: „D. scheint auf Bl. 18/19 teilweise das zu enthalten, was Volckmann auf S. 56/57, 59 zu Pölitz und zum Kritikauszug hinzugesetzt hat". 56 (61) und 59 (63) sind Zusätze bei V. und haben bei D. ihre Analoga. Vorher schon ist Adickes' Meinung, daß D. „vermutlich auf Kants Kolleg selbst zurückgeht". Das bedeutet, V. hat einmal Abschnitte mit D. gemeinsam, die aus dem Kolleg stammen, dann aber auch manches aus der „Kritik", das D. nicht hat. Durch diese Aehnlichkeit auf der einen und die deutliche Verwandtschaft mit P. auf der anderen Seite muß man mit Adickes den Schluß ziehen, daß V. aus zwei Vorlagen zusammengeschrieben zu sein scheint. Es ist nicht ein ursprünglicher, nachgeschriebener Text. Auch wäre bei dieser Annahme und der Aehnlichkeit von V. und P. Pölitzens Notiz in der Einleitung hinfällig, daß P. aus dem Kolleg der 80er Jahre stamme und die Wiederholung der Seiten 54 ff. könnte nicht erklärt werden. Wollte man eine beiden gemeinsame Vorlage konstruieren, müßte man zu einem sehr komplizierten Hypothesenspiel seine Zuflucht nehmen.

Adickes hatte bei seiner Durcharbeitung gefunden, „daß V. auf S. 44 ff. nur das wiederholt, was auf S. 38—43 gesagt war". S. 44 ff. (54 ff.) stimmen mit P. überein. Die Wiederholung kann leicht durch Textproben bewiesen werden (vergl. S. 55):

S. 38: Wenn ich nun alles, was die Sinne enthalten, abgelehnt habe, alsdann wird dies reine Realität enthalten und auf Gott können angewandt werden, z. B. betrachte ich den Begriff von der Materie, so sind da wieder eingeschränkte Wesen, von wel-

S. 44: Ich muß alles Sinnliche, das meiner Vorstellung von dieser oder jener Realität inhäriert, sorgfältig absondern, alles Unvollkommene, alles Negative weglassen und das reine Reale, was übrigbleibt, Gott beilegen. Dieses ist aber oft äußerst

chen die Negation nicht kann abgewandt werden. Was nun in einer Materie nicht paßt, paßt zur andern, und der Begriff der Materie ist so beschaffen, daß von ihm nicht gewisse Mängel und Schranken können abgesondert werden, also kann ich das garnicht auf Gott anwenden, denn der Zusammenhang der Materie bedeutet Veränderlichkeit, weil Schranken davon nicht können abgewandt werden. Die räumliche Allgegenwart kann man auch Gott nicht beilegen.

schwer, denn oft bleibt wenig oder gar nichts Reales übrig, wenn ich alle Schranken wegwerfe, wenigstens kann ich nie ohne das Sinnliche, was sich in meine Vorstellung verwebt hat, mir das reine Positive denken.. So werde ich z. E. die Ausdehnung Gott gar nicht als ein Prädikat beilegen können, weil das ein bloß sinnlicher Begriff ist . . . so auch von dem Begriff der Materie, wodurch ich aber nach Absonderung alles Negativen und Sinnlichen, was diesem Begriff inhäriert, nichts als den Begriff einer äußeren und inneren tätigen Kraft . . . übrig behalte.

Es ist denkbar, daß Volckmann um des besseren Stiles willen die letzten Seiten noch einmal abschrieb. Bei der Behandlung der Analogie fügte er erst noch eine Ausführung bei, die P. nicht hatte und die ähnlich der ist, die er vorher schon abgeschrieben hatte. Beide sprechen von Gottes Verhältnis zur Welt und exemplifizieren auf Gottes Güte. Bei dem Vergleich von D. und V. wird sich zeigen, daß die Verwandtschaft der beiden Hefte im ersten Teile größer ist als die zu P. Im zweiten kehrt sich natürlich das Verhältnis um, da hat Volckmann bei der Abschrift manches geändert und auf wörtliche Uebereinstimmung keinen Wert gelegt.

In der Pölitzschen Ausgabe haben wir eine vom Anfang bis zum Ende einheitlich ausgearbeitete Schrift vor uns, die sich gleich bleibt im Stil und in der äußeren Form. Ueber die Herkunft und den Verfasser der Pölitzschen Handschrift wissen wir leider nichts. So ist auch nicht zu sagen, ob Volckmann vielleicht zu ihm in näherer Beziehung gestanden hat. Eine andere Möglichkeit wäre, wenn eine so enge Verbindung zu bedenklich erschiene, anzunehmen, daß P. oder seine Vorlage als besonders gute Ausarbeitung von Abschreibern vervielfältigt worden sei. Eine solche Abschrift wäre dann die Vorlage von V. gewesen. Einige Textproben von P. und V. sollen die Unterschiede zeigen. Zusätze, Erweiterungen und Randbemerkungen sind hier weggelassen worden, da gerade sie im Texte klar ersichtlich sind.

P.	V.
54_5: aus empirischen Prinzipien und Kenntnissen nehmen.	Aus der empirischen Kenntnis hernehmen.
54_8: also auch . . .	Auch also . . .
54_{26}: Gott aber können solche Negationen nicht beigelegt werden. . . .	Gott kann ich aber solche Negationen nicht beilegen.
55_{14}: so werde ich in letzterem Falle den Begriff gar nicht von	

Gott prädizieren können. So werde ich z. B. die Ausdehnung . . .	So werde ich z. E. die Ausdehnung . . .
57_{6}: Wir können aber dennoch nimmermehr mit den Eigenschaften Gottes völlig zurechtkommen.	Da wir demnach nimmermehr völlig mit den Eigenschaften Gottes zurecht kommen . . .
57_{22}: Worin besteht nun dieses Verfahren per analogiam?	Der Autor nennt es § 19 den Weg der Kausalität, Baumgarten aber besser viam analogiae. Worin besteht nun dieses Verfahren per analogiam?
68_{14}: Der kosmologische Beweis behält	Der kosmologische Beweis, den wir nicht untersuchen wollen, behält . . .
68_{21} : Nun, zum wenigsten existiere ich selbst.	Nun existiere zum mindesten ich selbst.
70_{14}: stützt sich auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt zu kommen.	fußt sich auf Erfahrung, um seinen Grund recht sicher zu legen und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden.
125_{13}: daß, wenn Menschen da sind, sie sehen sollten und daher ihr Auge so und nicht anders eingerichtet sein müsse	daß, wenn Menschen da sein sollten, sie sehen und ihr Auge daher so und nicht anders eingerichtet sein müßte . . .
131_{28}: sehr gerecht sein und genau nachsehen, ob die Austeilung des Lohnes auch dem Verdienste gemäß sei.	höchst gerecht sein und genau nachsehen, ob seine Administration dem Gesetze gemäß sei oder nicht.
151_{16}: darf, da niemand daran zweifeln kann, daß sie ihm zukommen, weil sie schon . . . liegt	dürfen, da niemand daran zweifeln kann, daß sie ihm nicht zukommen sollten, weil sie schon . . . liegen
157_{14}: Pantheismus der alten und der Spinozismus der neueren Zeit	Pantheismus (von πᾶν und θεός) der Alten und Spinozismus in neuerer Zeit.
173_{9}: Grundsätze eines jeden vernünftigen Wesens ausgeübt werden sollen, und daß dasselbe als Glied	Grundgesetze eines jeden vernünftigen Geschöpfs, das als Glied . . .
179_{9}: konkurriere und in uns selbst als eine Mitursache unseres Willens konkurrieren könne.	konkurrieren und in uns selbst als eine Mitursache unseres Willens wirken könne.
187_{15}: Die Wunder sind entweder von Gott bei der Schöpfung der Welt schon in die Naturgesetze verwebt	Die Wunder sind entweder prästabilita oder occasionaria, d. h., entweder von Gott bei der Schöpfung der Welt schon in den Naturgesetzen verwebt . . .
198_{23}: welche die Vernunft nach ihrer Notwendigkeit zu ihrer eigenen Ausbildung vielleicht nicht einmal einsehen kann	welche die Vernunft nimmermehr erkennen, ja vielleicht auch ihrer Notwendigkeit zu ihrer Ausbildung nicht einmal einsehen kann.

2. Die Pölitzsche Ausgabe und die Danziger Handschrift.

In dem ersten Teil, S. 1—54, in der Einleitung und in dem Anfange der Ontotheologie sind Eigenheiten von V., die beweisen, daß es, freilich mit Ausnahmen, doch relativ selbständig ist von D. und P. Das zeigt die Ontotheologie. V. hat die mathematische und metaphysische Unendlichkeit erörtert und geht mit D. und P. zu den transzendentalen Prädikaten über. In unserer Vernunft kann Gott nur durch Vernunft mit ontologischen Prädikaten bewiesen werden. P. scheidet erst noch theoretisch die Realitäten in solche, die unabhängig von der Erfahrung sind und solche der Sinnenwelt. D. bringt den kurzen Uebergang. Dazu gehören Gottes Möglichkeit, Wesen usw., V. dagegen zählt genau auf, welche Prädikate zu beweisen sind und findet 11, die er z. T. noch mit Erklärungen versieht. Eine genaue Uebersicht über diese wird bei der Behandlung der Kompendien gegeben werden. Es sind eine Reihe von Beispielen vorhanden, die P. und D. auf der einen und V. auf der anderen Seite scheiden. Zum Teil sind sie aus dem Text ersichtlich. So sind bei V. viele Ausdrücke, die P. und D. nicht haben. In dem oben erwähnten Zusammenhang hat nur V. den Begriff der omnitudo realitatis. Vor allem führt V. Beispiele an, die bei den beiden anderen fehlen, und umgekehrt finden sich bei ihnen solche, die V. nicht kennt. Bei D. und P. sind als Beispiele die Republik Platos, Rousseaus Emile und Xenophons Kyropädie erwähnt (2_3, 4_7, 4_{12}). V. belegt die Vollständigkeit der Gemeinschaft in der Idee mit den Beispielen des Willens eines Monarchen, der das Gesetz aller übrigen im Reiche sein muß, auch führt er den Baum an, der entsteht, grünt, Früchte trägt, vermodert und abfällt. Die Ideen von Himmel und Hölle und damit verbunden von Glück und Elend hat V. viel breiter geschildert. So sind selbstverständlich viele Berührungspunkte der beiden Handschriften vorhanden, die aber doch zurückstehen hinter denen von V. und D. im ersten und von V. und P. im zweiten Teile. Die folgenden Beispiele machen deutlich, daß trotz der Verschiedenheit die beiden Texte auf dieselbe Quelle zurückgehen müssen.

D.: So kann ich mir z. E. eine vollkommene Republik denken, ob sie gleich nicht existiert, auch schwerlich existieren kann, wie sich z. E. der Verfasser der Geschichte der Severamben und Plato in Re publica eine solche gedacht haben.

P.: (2_3) Ist nun eine solche Idee nicht ein bloßes Hirngespinst, z. B. Platos Republik? Keineswegs, sondern ich richte diesen oder jenen Fall nach meiner Idee ein . . .

D.: Die Moraltheologie ist von theologischer Moral unterschieden. Diese letztere ist eine Moral, die das Prinzip ihrer Verbindlichkeit und den Begriff von Gott und einem Willen findet. Die philosophische Moral ist zwiefach. Einige wollten die Verbindlichkeit unserer Pflichten aus

P.: (71_7) Was die Moraltheologie betrifft, so ist dieselbe ganz etwas anderes als die theologische Moral, nämlich die Moral, wo der Begriff der Verbindlichkeiten den Begriff von Gott voraussetzt.

den freien Handlungen selbst erklären, andere setzten ein oberstes Wesen voraus, das unsere Gesetze bestimmt. Eine solche theologische Moral hat aber eigentlich gar kein Prinzip, weil ich den Willen Gottes fast aus der Moral erkennen muß, oder hat sie ein Prinzip, so kann sie kein anderes haben, daß der Wille Gottes offenbar sei. Die Moral muß aber nicht auf Theologie begründet sein, sondern in sich selbst das Prinzip, den Grund unseres Wohlverhaltens, haben. Hernach kann sie mit Theologie verbunden werden, um dadurch mehr Nachdruck zu bekommen — bei der theologischen Moral soll der Begriff von Gott unsere Pflichten bestimmen. Es ist aber gerade das Gegenteil. Denn unsere Moral muß ja erstlich den Begriff von Gott bestimmen, wo zwar Grund sei, diesen Gott mit festem Glauben anzunehmen, die aber gleichwohl keine Kraft haben; theologische Moral macht, daß wir bloß aus Furcht tugendhaft sind, bloß aus Zwang. —

Eine solche theologische Moral, hat also kein Prinzip,

oder wenn sie eins hat, so ist es kein anderes, als daß der Wille Gottes geoffenbaret und entdeckt sei. Die Moral muß aber nicht auf Theologie gegründet sein, sondern in sich selbst das Prinzip, den Grund unseres Wohlverhaltens, haben Hernach kann hiermit die Theologie verbunden werden, und dann erhält unsere Moralität mehr Triebfedern und eine moralisch bewegende Kraft. Bei der theologischen Moral soll der Begriff von Gott unsere Pflichten bestimmen. Dies ist aber gerade das Gegenteil, denn hier bildet man sich bei dem Begriff von Gott allerhand schreckliche und abscheuliche Eigenschaften.

Offenbar hat sich hier ein Stück Kollegnachschrift bei P. wörtlich erhalten und ist von Aenderungen verschont geblieben. Die Aenderungen beim Ausarbeiten sind sonst bei P. ganz offensichtlich. D. dagegen zeigt diese Glätte nicht. Es zeigt alle Merkmale einer schnellen Niederschrift, zu der spätere Randbemerkungen zugefügt worden sind. Hier findet die Behauptung Pölitzens wieder Bestätigung, daß er sehr wenig an dem Texte geändert hat. Seine geringfügigen Abweichungen fallen nicht schwer ins Gewicht. Daß D. im Unterschiede zu P. sich als Nachschrift oder getreue Abschrift einer solchen erweist, sollen einige Textproben beweisen. Wir lesen bei P und D. im zweiten Abschnitt der Moraltheologie, „Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens" auf S. 142 ff. einen Abschnitt, der an die „Kritik der reinen Vernunft", die Methodenlehre: Vom Meinen, Wissen, Glauben (Vorl. S. 673) leicht anklingt.

D.: Gott nennt man aufrichtig, damit Menschen auch aufrichtig sein sollen;

P. (S. 146): Wenn der Autor von der Aufrichtigkeit Gottes redet, so ist dieser Ausdruck tief unter der Würde des höchsten Wesens, denn negative Vollkommenheiten, dergleichen die Aufrichtigkeit ist, die darin besteht, daß Gott nicht heuchelt, können nur insofern von Gott prädiziert werden, als jemandem einfallen sollte, sie zu leugnen.

Pölitz bringt jetzt nach dieser, im Gegensatz zu D. ausführlichen Betrachtung, eine flüssige Ueberleitung zur Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, während D. diese moralischen Eigenschaften Gottes nur aufzählt. Interessant ist die Stelle, die vorhergeht (145,17 ff.). Kant hat mit leichtem Pathos vom moralischen Glauben gesprochen. Gedanken, die denen der „Kritik der reinen Vernunft" (Vorl. S. 677) parallel gehen.

D.:	P.:
Außer Meinen und Glauben ist der dritte Grad des Fürwahrhaltens Wissen. Wäre es nicht besser, wenn wir dieses hätten? Nein; denn davon würde alle Moralität wegfallen.	Dieser Glaube ist aber auch nicht Wissen und; Heil uns! daß er es nicht ist, denn eben darin erscheint die göttliche Weisheit, daß wir nicht wissen, sondern glauben sollten, daß ein Gott sei.

Ein anderes Beispiel findet sich auf S. 138, ff. Da wird von den Einwendungen gegen die moralischen Prädikate Gottes gesprochen. Es handelt sich um die Frage: warum ist das Böse in der Welt?

D.:	P.:
Wenn das Böse also notwendig dem Keime des Guten anhängt, so muß doch Gott das Böse gewollt haben! Nein Gott will nicht das Böse, sondern die Fortschaffung des Bösen durch den Fortschritt des Guten.	Also ist wohl das Böse unvermeidlich und auf solche Art will Gott wohl gar das Böse? Keineswegs, sondern Gott will die Fortschaffung des Bösen durch die allgewaltige Entwicklung der Keime zur Vollkommenheit.

Folgende Gegenüberstellung gibt einen Beweis dafür, daß P. gegenüber D. den besser bearbeiteten Text hat. Auch V. sei mit herangezogen.

D.:	V.:	P.:
Dies führt uns auf die Idee einer höchsten Vollkommenheit eines höchsten Wesens. Dieser Begriff ist zwar eine Idee, aber notwendig, denn sie ist die vollständigste. Die Dinge in der Welt sind so anzusehen als wenn die Hälfte im Licht, die Hälfte im Schatten wären. D. i.	Sofern was Idee ist, so ist es eine richtige Wahrheit z. B. der Begriff des höchsten Wesens ist eine notwendige Idee der Vernunft, weil, wenn dieses ein vollkommenstes Wesen ist, so ist dies ein bestimmtes Wesen. Von einem erschaffenen Wesen kann ich mir in allen Fällen keinen präzis bestimmten Begriff machen. Z. B. die Dinge der Welt können wir so ansehen, als wenn sie halb im Lichte strahlen, halb im Finstern sind, z. E. man nehme den Begriff von einem gelehrten, tugendhaften Manne, er mag noch so gut sein, er kann doch viel Fehler haben; wenn ich mir aber ein Wesen denke, das über dies alles weggesetzt ist, so ist es das vollkommenste, und es muß keinen Ort oder Schranken kennen; denn wenn es einen Platz einnimmt, so ist es kein All und also nicht voll-	S. 5_{10}. Dies führt uns auf die Idee des höchsten Wesens. Wir stellen uns vor: 1. ein Wesen, das allen Mangel ausschließt
sie haben Vollkommenheiten und Mängel, daher kann ich durch einen Begriff kein Ding in der Welt vollständig bestimmen.		(Z. B. wenn wir uns einen Menschen vorstellen, der gelehrt und tugendhaft zugleich ist, so ist dies zwar schon ein großer Grad der Vollkommenheit, bei welchem aber doch noch viel Mängel übrig bleiben.)

Ist dieses höchste Wesen an einem Orte? Nein, der möchte es einschränken, der Begriff der höchsten Realität bestimmt präzise ein Ding; denn mehr als Alles ist nichts und weniger als Alles ist nicht Alles.	kommen. Ein Wesen, welches alle Realitäten hätte, ist vollständig, und dieses kann an keinem Orte sein, denn sonst wäre es eingeschränkt. Von vielen läßt sich mehr oder weniger denken, aber nicht vom All. Der Begriff des	2. ein Wesen, welches alle Realitäten in sich enthält, dadurch wird der Begriff erst genau bestimmt.
Dieses Wesen kann ich mir als die vollkommenste Natur denken.	höchsten Wesens kann als eine vollkommenste Natur gedacht werden, es muß über alle Schranken hinweg sein und muß alles, was zur Natur eines höchsten Dinges gehört, in sich fassen, z. B. Verstand, Macht etc. Das höchste Wesen	Dieser Begriff kann auch zugleich gedacht werden als die vollkommenste Natur, wo alles, was zur vollkommensten Natur gehört, miteinander verbunden ist, (z. B. Verstand und freier Wille).
Ich kann es auch als das Höchste Gut denken.	kann auch als das höchste Gut betrachtet werden, z. E. Weisheit und Milde, Sittlichkeit. Es muß die besten Zwecke zu seinen Absichten haben. Das	3. kann man es als das höchste Gut betrachten, wozu Weisheit und Moralität gehört.
ein Wesen der höchsten Moralität und Weisheit.	erste ist die transzendentale Vollkommenheit, zweitens die Naturvollkommenheit und drittens die praktische Vollkommenheit.	Das erste wird transzendentale, das zweite physische und das dritte praktische Vollkommenheit genannt.
Also hat das höchste Wesen transzendentale, Natur- und praktische Vollkommenheit.		

Daß an dieser Stelle P. die Dreigliederung von Anfang an hat, ist ein untrügliches Zeichen, daß eine Ausarbeitung vorliegt. Die Handschrift ist fließend und im Stil abgerundet. Neben den stilistischen Unterschieden treten auch inhaltliche Verschiedenheiten im Laufe der Untersuchung auf. In den Einleitungen gab Kant zuerst die Definitionen der Eigenschaften Gottes, dann untersuchte er sie, ob sie wahr und rein seien und zum Gottesbegriffe paßten. Die Einleitung in die Physikotheologie (S. 115 f.) bringt einen Einwurf Humes schließt dann die Einleitung und die Widerlegung wird weiter unten durchgeführt, während P. und V. beides in der Einleitung bringen. Viele Beispiele hat D. nur allein. Im Anfang, bei den Ausführungen über die Totalität der Bestimmungen, führt der Schreiber Beispiele der Geometrie an. Auf S. 166 exemplifiziert er auf das Erdbeben und das schnelle Verbrennen der Kerze in dephlogisierter Luft. Den Nutzen des Bösen zeigt Kant in P. (S. 165 $_{28}$ f.) an der Stechfliege, die dazu beiträgt die Sümpfe trocken zu legen, indem sie durch ihre Stiche den Menschen dazu veranlaßt. Der Schmerz

veranlaßt den Menschen zur Heilung der Wunde. So haben die Uebel also ihre Zweckmäßigkeit. Diese Beispiele führt Kant an, um im Sinne des Autors unsere Welt als die beste hinzustellen.

3. Das Volckmannsche und das Danziger Heft.

Vieles über das Verhältnis der beiden Hefte zueinander ist schon oben gesagt worden. In der Einleitung in dem allgemeinen Teile der Ontotheologie tritt im Gegensatz zu der Anordnung, Kürzung und Ueberarbeitung des Stoffes bei P. die enge Verwandtschaft von D. und V. hervor. Die Ausführungen über die Immensurabilität bei der Behandlung des mathematischen Begriffs der Unendlichkeit, über die via reductionis und analogiae hat P. gar nicht. Die Versuche bei D. und V, einen ontologischen Begriff herzustellen, sind lang und allgemein gehalten. P. bringt den Stoff geordnet und schematisch. V. und D. ähneln sich so sehr, daß mehrfach wörtliche Uebereinstimmungen vorhanden sind. (Vergl. S. 52 f.)

V.: 1. Möglichkeit, 2. Wesen, 3. Existenz, 4. Notwendigkeit, 5. Einheit der Substanz, 6. Immaterialität, 7. nicht Weltseele, 8. Ursache ,9. Dauer, Ewigkeit, 10. Allgegenwart, 11. Allmacht. . . .	D.: Seine Möglichkeit, sein Wesen, Existenz, Notwendigkeit.
	Substanz, Einheit der Substanz, Einfachheit derselben, daß diese Substanz verschieden, nicht bloß immateriell, sondern
	auch in der Weltseele sei (Exkurs über den Lama)
	Allgegenwart, die Kraft oder Allmacht.
Die Begriffe von Gott lassen sich alle simpliciter sagen, und wir haben immer Bedingungen der Sinnlichkeit nötig, um davon Gebrauch zu machen. Die Bedingungen der Sinnlichkeit aber gehören zu den Phänomen und passen nicht auf ein Wesen, das von aller Sinnlichkeit rein ist.	Impassibilität. Die transzendentalen Begriffe lassen sich von Gott alle simpliciter sagen, wenn wir von diesen Begriffen aber Gebrauch machen wollen, so müssen wir immer Bedingungen der Sinnlichkeit haben, und diese haben wieder phänomena.

Bei der Behandlung des entis realissimi bringen D. und V. Ausführungen, die P. an dieser Stelle nicht hat, und die auch weitgehende Uebereinstimmung zeigen (vergl. S. 52 f., 58 f.).

Wir nahmen an, Volckmann hat zuerst das Kolleg besucht, hat die Vorlesung nachgeschrieben und ausgearbeitet. D. können wir als Kollegnachschrift oder Abschrift einer solchen ansehen.

V. und D. hängen bis S. 54 enger zusammen als jedes einzelne von ihnen mit P. Auch später zeigt sich, daß Zusätze bei V. und P. in den Text bei D. fortlaufend eingefügt sind. V. hat diese also nach dem Kolleg gemacht. An vielen Stellen sprechen D. und V. vom Autor oder führen Paragraphen an und zeigen darin Uebereinstimmung. Wir sahen oben an einem Beispiel, daß P. den glätteren und sorgfältiger ausgearbeiteten Text hat. Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden. Zweifellos sind bei der Bearbeitung Paragraphen und Autorzitate gestrichen worden; denn die Tatsache ist auffallend, daß P. bedeutend weniger Autor und Kompendien erwähnt, als die beiden anderen Handschriften.

Damit ist der Vergleich der Handschriften beendet. Als grundlegende Ergebnisse haben wir gewonnen: P. hat den stilistisch besten, V. den umfangreichsten, D. den ursprünglichsten Text. Zum Schluß wollen wir noch ein ungefähres Bild des Textbestandes geben. V. ist uns nur fragmentarisch überliefert und umfaßt in dieser Gestalt rd. 71 000 Silben. Dabei fehlen S. 70_{28}—123_{25}, 129_{11}—131_{18} und 137_{26}—150_{5}. Aus Analogie zu P. ist der Bestand der fehlenden Stücke ungefähr auf 35 000 Silben zu schließen. Die Handschrift mit Randbemerkungen zählte mithin 106 000 Silben. P. umfaßt ungefähr 93 000 Silben. Bei ihm und bei V müssen jedoch 3000 für Zitate abgerechnet werden. Heft D. die Initiae philosophiae practicae, Eberhards Vorbereitung zur natürnoch 2000 und 6000 aus. Rund 1000 Silben gehen für die Lücken ab. Eine Uebersicht gibt folgende Tabelle:

	Text	Randbemkg.	Zitate	Fehlstellen	Summe [6])
V.	71 000	1 000	3 000	35 000	107 000
P.	97 000	—	3 000	—	97 000
D.	61 000	8 000	—	1 000	70 000

[6]) Die Silbenzahl der Zitate ist in der Summe nicht mit enthalten.

IV. Zeitliche Einordnung der Vorlesung.

1. Zeitliches aus den Angaben der Vorlesung.

Die zeitliche Einordnung ist eine Kernfrage unserer Untersuchung. Man möchte wünschen, Pölitz hätte seiner Ausgabe bestimmte Zeitangaben beigefügt und nicht so unbestimmt von den 80er Jahren gesprochen. So sind wir auf allgemeine Angaben angewiesen und versuchen die fehlenden bestimmten Hinweise aus Andeutungen zu erschließen. Die Vorlesung enthält manches, das allgemein die Zeit bestimmt, die für sie in Betracht kommt.

In der zweiten Auflage 1830 schreibt Pölitz, er habe das Manuskript aus dem Rink'schen Nachlaß erworben und spricht da, wie schon erwähnt, sehr unbestimmt: „. . . obgleich auf dem Manuskript keine Jahreszahl angegeben war, konnte aus äußeren Kennzeichen desselben geschlossen werden, daß es in den ersten Jahren des 9. Jahrzehnts nachgeschrieben worden war". Diese Angabe wurde von E. Arnoldt abgelehnt und er nahm, allerdings auch sehr unsicher und später von ihm widerrufen, als Entstehungsjahr 1786/87 an, weil Kant nur in diesem Semester über natürliche Theologie ein besonderes Kolleg gelesen habe. Schöndörffer aber hat aus den Akten des Etatsministeriums erwiesen, daß Kant über diesen Gegenstand S. S. 1774, W. S. 1783/84 und S. S. 1787 außerdem noch gelesen hat[10]. Wir werden mit Adickes den Zeitpunkt auf 1783–84 festlegen. Zunächst aber müssen wir die Möglichkeiten einer zeitlichen Fixierung erwägen.

Die Kompendien müssen zuerst herangezogen werden. Im Vorwort schreibt Pölitz, daß Kant nach Eberhard und Baumgarten gelesen habe. Dieselben Autoren werden auch im Laufe der Vorlesung öfter teils mit Namen, teils als „Autor" erwähnt. Der Titel von Eberhards Schrift lautet: „Die Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen von Johann August Eberhard". Sie erschien 1781 in Halle, konnte 1783/84 also schon benutzt worden sein. Baumgartens Werk war älter. Aehnliche Schlüsse können aus der angeführten Literatur gezogen werden. Das wichtigste Zeugnis sind die in der Einleitung zur Physikotheologie erwähnten Dialoge Humes[11]. Sie waren 1751 verfaßt, aber 1779 erst herausgegeben worden, 1781 erschienen sie in deutscher Uebersetzung. Darin liegt ein sicheres Zeugnis für die Zeit nach 1781. „Die Datierung dieser

[10]) Schöndörffer, Arnoldts Ges. Schrift. V. S. 269.
[11]) Menzer a. a. O. S. 427.

Vorlesungen ist dadurch gegeben, daß Kant sich in ihnen ausführlich mit Humes 1781 in deutscher Sprache erschienenen Dialogen über die natürliche Religion auseinandersetzt“ [11]). D. erwähnt im Eingang, wo er von den transzendentalen Ideen spricht, den Uebersetzer der Geschichte der Severamben. Dieser Uebersetzer ist Johann Gottwert Müller. „Die Geschichte der Severamben ist aus dem Französischen übersetzt, vom Verfasser des Siegfried von Lindenberg. Erster und zweiter Teil. Itzehoe 1783, 1717 war das Werk schon in zweiter Auflage erschienen. 1689 bereits zum ersten Male ins Deutsche übertragen“ [12]). Später findet sich bei D ein Hinweis auf Sparrmann. Das Zitat ist genommen aus: „Andreas Sparrmanns Reise nach dem Vorgebirge der Guten Hoffnung, den südlichen Polarländern und um die Welt, hauptsächlich aber in den Ländern der Hottentotten und Kaffern in den Jahren 1772/76“. Kant könnte das Werk zitiert haben, jedoch ist auch möglich, daß der Schreiber von D. es gekannt und aus privatem Interesse eingefügt hat. Anders ist es bei der Angabe des Buches: „Reise nach Ostindien und China auf Befehl des Königs unternommen vom Jahre 1774/81 von Herrn Sonnerat“ (1783). Der französische Text war 1782 erschienen. Kant hat es benutzt als Beleg für die dreifage Vorstellung von Gott als dem Schöpfer, dem Erhalter und dem Richter (P. S. 131 ff.).

Nach diesen Zeugnissen könnte der früheste Zeitpunkt für das Kolleg 1783/84 sein. Die genauesten Belege für die zeitliche Festlegung enthalten die beiden Texte selbst. Das Titelblatt von V. trägt das Datum: „13. November 1783“. Daß Kant an diesem Tage erst mit der Vorlesung begonnen hätte, ist unwahrscheinlich. Zur Bestätigung ziehen wir E. Arnoldt heran [13]), der in seinen Untersuchungen gefunden hat, daß der späteste Kolleganfang für das Wintersemester 26. Oktober gewesen ist. Der normale Anfang lag am 15. oder 16. Oktober. Es ist zu vermuten, daß Volckmann bis zum 13. November das Kolleg besuchte und die Vorlesung mitschrieb, von da ab aber begann er die Ausarbeitung eines anderen abzuschreiben. Diese Ansicht wäre haltbar, denn wenn Kant am 15. oder 16. Oktober sein Kolleg begonnen hatte, so konnte er in knapp 4 Wochen die Erörterungen der Einleitung, die 4 Beweise, und den Anfang der Transzendentaltheologie bis zu den Prädikaten Gottes vorgetragen haben. Auch rein äußerlich findet diese Annahme Bestätigung. Wenn Kant in nicht ganz 4 Wochen 46 Seiten des 214 Seiten starken Buches behandelt hat, so hat er den Stoff in einem Wintersemester von $4\,^1/_2$ bis 5 Monaten bequem erledigen können. Am 13. November wäre er demnach da angelangt, wo P. und V. übereinzustimmen beginnen. So dient die Tatsache, daß V. aus zwei Handschriften zusammengeschrieben ist, zur Erklärung des Datums und zu seiner Bestätigung. Das Datum auf

---

[11]) a. a. O. S. 427.

[12]) Jördens, Lexik. deutsch. Dicht. u. Prosaisten 1808, III. Bd. S. 722 ff.

[13]) E. Arnoldt, Ges. Schrift. V. S. 240.

dem Titelblatte von D. macht größere Schwierigkeiten. Die Daten „19. Juli 1784" auf dem Titelblatt und „geendigt den 19. August 1784" auf dem Schlußblatt führen zu der Vermutung, daß der Schreiber von D. in dieser Zeit das Heft als Abschrift fertig gestellt hat. Wenn auch andere Eigenheiten des Heftes auf eine Nachschrift deuteten, so spricht doch die Datierung dagegen. Wir sind also gezwungen, die Ansicht Adickes' „daß D. vermutlich auf Kants Kolleg selbst zurückgeht" so zu deuten, daß es eine schnelle getreue Abschrift einer Nachschrift ist. Sollten diese gewonnenen Ergebnisse nicht so einleuchtend sein, wie man wünschte, so lehren sie doch, daß das Semester 1783/84 als Zeitpunkt für dieses Kolleg anzusetzen ist. Ein noch genauerer Weg ist an Hand der Kompendien und Reflexionen möglich, die uns ein Bild von Kants Arbeit zu geben vermögen.

2. Die Kompendien.

a) Allgemeines über die Kompendien und Kants Verhältnis zu ihnen.

Kant las, dem Brauche seiner Zeit folgend, nach Kompendien. Es ist uns bekannt, welche den einzelnen Vorlesungen zu Grunde gelegt wurden. Diese, eine Art Lehrbücher, waren in den Händen von Professoren und Studenten und wurden für notwendig gehalten. Der Minister von Zedlitz hatte am 16. Oktober 1778 die Professoren von Königsberg ermahnt, die Kompendien zu benutzen und schrieb: „Das schlechteste Kompendium ist gewiß besser als keins, und die Professores mögen, wenn sie soviel Weisheit besitzen, ihren Autorem verbessern, soviel sie können, aber das Lesen über Diktata muß schlechterdings abgeschafft werden." Die Bücher, die Kant benutzte, sind zum Teil erhalten; vgl. die Aufzählung in der Akademieausgabe Bd. XIV, p. XX. Es sind Baumgarten-Metaphysica (1739 und die Initiae philosophiae practicae, Eberhards Vorbereitung zur natürlichen Theologie (1781), G. F. Meyer's Auszug aus der Vernunftlehre (1760) und G. A. Achenwalls Jus naturale (1767).

Die Kompendien zur Rationaltheologie stammen aus dem feindlichen Lager, von Anhängern Wolffs. Kant hatte die Meinung dieser Schule zur Zeit der „Kritik" schon lange hinter sich gelassen. So ist es nicht verwunderlich, daß er von den Autoren nicht viel übernahm.

Vielmehr gab ihm deren Stoff Anlaß für seine eigenen Ausführungen. Wie er den Stoff darbot, wissen wir nicht genau und können es auch nicht rekonstruieren. Leider ist von Kants Vortrag sehr viel verwischt und nicht mehr zu erkennen. Es sind aber Zeugnisse vorhanden, die Kant als Lehrer und Vortragenden schildern. Wir verweisen hier auf das von Herder, seinem größten Schüler. Er konnte als Lehrer begeistern. Herder verdankt ihm sehr viel. In einem Briefe an Eichhorn schreibt er, daß durch Kant ihm die Philosophie das Lieblingsfeld seiner Jugend

wurde. Welchen Eindruck dieser Lehrer auf ihn machte, bezeugt die bekannte Stelle aus der 6. Sammlung der Humanitätsbriefe. Kants Vortrag war frei, durchaus nicht sklavisch an die Vorlage gebunden. Im Folgenden wird deutlich werden, wie willkürlich oft die Paragraphen des Autors von ihm behandelt wurden. Das folgt auch aus der schon erwähnten Tatsache, daß beide Kompendien anderen Geisteshaltungen entstammten. Sowohl Baumgarten, der schon 1739 seine „Metaphysika" geschrieben hatte, war überzeugter Wolffianer, als vor allem auch Eberhard, der noch dazu einer der eifrigsten Gegner Kants war. Als aber 1781 Eberhards „Vorbereitung" erschien, zog er auch diesen heran. In unserer Vorlesung folgte er letzterem im ersten Teile. Pölitz allein bringt die Notiz S. 66, daß Kant den ersten Teil der Vorlesung nach Eberhard und den zweiten aber nach Baumgarten gelesen habe, da er nicht mit Eberhard von der Ontotheologie sogleich zur Physikotheologie übergehen, sondern erst die ontologischen Prädikate des höchsten Wesens behandeln wollte. Außerdem hielt er nach Pölitz' Aeußerung im Vorwort Baumgarten für gründlicher. Daß Pölitz darin recht gesehen hat, wird später bei dem Vergleich der Kompendien mit der Vorlesung klar hervortreten.

b) Die Kompendien von Baumgarten und Eberhard.

Daß Kants Urteil über Baumgarten sehr günstig war, ist vielfach belegt. So lesen wir in der Einrichtung der Vorlesungen für das Wintersemester 1765/66: „Ich kann aber sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lehrbuch ich vornehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denselben Weg lenken." Baumgartens „Metaphysik" erschien in fünf Auflagen, die im Grunde keine großen Veränderungen erfuhren. Sie war entstanden aus Diktaten, die er seinen Hörern im Kolleg gegeben hatte [11]). Wegen ihrer großen Beliebtheit bei der studierenden Jugend, Herder nannte sie eine Dichtung, übersetzte sie Baumgartens Schüler G. F. Meyer 1763 ins Deutsche. Baumgarten hatte diese Uebersetzung selbst beabsichtigt, war aber durch den Tod daran verhindert worden. Es ist hier nicht der Ort, auf Baumgartens Philosophie einzugehen. Sein Verdienst ist, daß er die Leibnizsche Philosophie in ein System gebracht hat; auch seine Philosophie behandelt die beiden Zentralprobleme Leibnizens, die Monadologie und die prästabilierte Harmonie. Sein System entwickelt er in der „Metaphysik". Wie sich Kant in dieser Vorlesung zu Baumgarten stellt, wird später deutlich werden. Die Auseinandersetzungen mit ihm in andere Schriften können hier unerwähnt bleiben. Sie stehen mit der Religionsphilosophie in keiner Berührung, sondern betreffen die Logik und Aesthetik. Eberhards Schrift erschien 1781. Ihren Wert und Zweck hebt Eberhard in der Einleitung hervor. Angehende Freunde dieser Wissenschaft sollen in die rationale Theologie eingeführt wer-

[11]) Poppe, Alex. Gottl. Baumgarten, S. 14.

den. Zuerst müssen alle Vermeidungen von Irrtümern besprochen werden, und dann kommen im positiven Teile die reinen Verstandesbegriffe zu ihrem Recht, durch die Gott erkannt werden kann. Um zu selbständigem Forschen anzuregen, gibt er einen Ausschnitt aus der Literatur, die er selbst im Kolleg noch erweitert, und die auch von den anderen Professoren ergänzt werden soll. In Pölitz' „Metaphysik" sahen wir ein Beispiel dafür, daß die Vernunfttheologie innerhalb der Metaphysik ihre Stelle hatte. Daher wurde es von manchem als unzweckmäßig aufgefaßt, eine besondere Vorlesung darüber zu halten. Eberhard beschäftigt sich mit diesem Einwand. Es würde z. B. von dem Umfang viel verloren gehen, wenn die historische Betrachtung fehlen würde. Jeder Philosoph stellt einen Grundbegriff in den Mittelpunkt, von dem er die große Harmonie dieser Wahrheiten entwickelt. Die muß der Student wenigstens angedeutet bekommen, denn das kann zur Vertiefung der Wissenschaft führen, noch dazu Erziehung zu strenger Wissenschaftlichkeit nötig ist, der Anfänger soll durch diese Schrift den Nutzen einer reinen Begriffszergliederung einsehen und durch die außersinnlichen Begriffe Gott näher kommen. Jeder Bequemlichkeit und jedem Unglauben kann die Vernunfttheologie so wirksam begegnen. Diesen Leitlinien folgt Eberhard in den weiteren Ausführungen.

3. Kants Vorlesungen und die Kompendien.

Die Vorlesungen enthalten Verweise auf Bruchstücke der Kompendien. Vielleicht sind es die Hinweise, die Kant seinen Hörern als Direktiven gab. Jedenfalls spricht er an verschiedenen Stellen vom Autor und knüpft an dessen Betrachtungen an. P. hat 15 solcher Erwähnungen erhalten, D. 31 und V. 27. Diese Stellen sind e i n e wichtige Grundlage unserer Untersuchung. Die zweite sind die Reflexionen, d. s. die Anmerkungen, die Kant sich zu seinen Handexemplaren der Kompendienbücher machte, und die von Adickes in sorgfältigster Analyse in 33 Schriftphasen zergliedert in der Akademieausgabe Bd. XVII - XVIII herausgegeben wurden. Von diesen Randbemerkungen Kants enthalten die Vorlesungen sehr viel. In Fußnoten hat Adickes auf die in den Vorlesungen vorkommenden oft hingewiesen. Es lassen sich bei einem Vergleich der Vorlesungstexte und der Reflexionen der Phasen ψ^1—ψ^3 (etwa 1780 88) mit denen früherer und späterer Zeit interessante Entwicklungen finden. Auf diese Ausführungen mußte hier verzichtet werden.

Bei einem Vergleich von Kolleg und Kompendium wird deutlich, daß Kant nie längere Abschnitte entlehnt, sondern oft nur vom Autor einen Begriff erwähnt, um dann seine Ausführungen daran zu knüpfen. Die Nachschreiber von D. und V. werden wohl getreulich jede Erwähnung des Autors vermerkt haben, um die Verbindung zu den Kompendien zu haben. S. 118 hat P. die schon erwähnte Bemerkung erhal-

ten, daß er „dem Autor in Ansehung der Ordnung der §§" folgen wolle. Von Eberhard hat sich Kant noch weniger beeinflussen und leiten lassen als von Baumgarten. Bei dem Vergleich mit Eberhard sieht man, daß die Auseinandersetzung mit ihm fast nur Polemik ist, auch da, wo er es nicht ausdrücklich sagt. Die Zeit der Vorlesung ist die der „Prolegomena". Der Freiheitsbegriff und damit im Zusammenhange die tiefe Scheidung in theoretische und praktische Vernunft sind geklärt, wenn auch in der Entwicklung noch nicht abgeschlossen. So ist es natürlich, daß das praktische Interesse an dem Problem der Religion und Theologie überwiegt, daß Kant dort die Moraltheologie einführt, wo bei Eberhard ein vergebliches spekulatives Bemühen ist. Die oben besprochene Einteilung der Theologie gibt Kant selbständig und schließt sich dabei an die „Kritik der reinen Vernunft" an. Die Einteilung Eberhards und Baumgartens übernimmt er in der Vorlesung nicht. Nur in der Gliederung des Stoffes richtet er sich nach den Autoren. Eberhard legt als Wolffianer großen Nachdruck auf die Physikotheologie und behandelt sie deswegen ausführlich. Sie füllt bei ihm S. 32–62, also $^1/_3$ seines Buches, aus. Kant dagegen schätzt sie als zwingenden spekulativen Beweis nicht, er erledigt sie am kürzesten und nach Baumgarten. Eberhard bringt die verschiedenen Arten von Physikotheologien. „Die Wissenschaften, welche die Grundsätze enthalten, das Dasein und die Eigenschaften Gottes aus den Finalursachen aus den besonderen Arten der Geschöpfe zu erkennen, sind die besonderen Physikotheologien" (S. 56). Es gibt also eine Hydrotheologie, Brontotheologie, Pyrotheologie, sogar eine Insektotheologie u. v. a. Diese Verirrungen zu behandeln, wird Kant nicht für nötig gehalten haben. Vielleicht fürchtete er auch, daß durch eine solche Physikotheologie die einfach geartete leiden könnte; denn in der „Kritik der reinen Vernunft" schätzt er sie hoch ein und nennt sie „einen Beweis, der jederzeit mit Achtung verdient genannt zu werden"[15]). Weiter spricht Eberhard sehr weitschweifig über Atheismus, Polytheismus und Heidentum. Das sind für ihn Irrtümer der Religion. Den Atheismus streift Kant nur. Er teilt ihn ein in den dogmatischen und den skeptischen ganz im Unterschiede zu Eberhard, der zuerst den wirklichen und möglichen Atheismus bespricht, dann den Begriff genau bestimmt, seine Quellen untersucht und schließlich unterscheidet zwischen praktischen und feinen Gottesleugnern. Kant erwähnt ihn S. 60 in der Ontotheologie. Der dogmatische Atheist muß die Unmöglichkeit Gottes beweisen, wenn er die Möglichkeit leugnet. Dem skeptischen kann der praktische Vernunftglaube entgegengehalten werden, wenn er an der Kraft der Beweise für das Dasein Gottes zweifelt. Von diesen Untersuchungen, bei Eberhard 11 Seiten (S. 62—73), hat Kant nichts. Vielgötterei und Heidentum werden auf 6 Seiten (S. 74–80) mit ausführlichen Literaturangaben besprochen. Kant erwähnt den Polytheismus auf S. 83 nach

[15]) Kr. r. V. (Reclam) S. 489.

der Immutabilität Gottes. Das Heidentum läßt er unberücksichtigt. Den Abschnitt vom Aberglauben, in dem Kompendium 11 Seiten (S. 81—92), übergeht er ganz.

Eine Eigenart des Kompendiums sind die Literaturangaben am Schluß eines jeden Abschnitts. Kant bedurfte ihrer nicht. Die bekannten Philosophen wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Wolff, Newton zitierte er aus dem Gedächtnis. In Heft D. finden sich zwei Literaturangaben, S. 157_{31}, 104_{33}, die vermuten lassen könnten, Kant habe sie nach Eberhard zitiert. Es sind die Bücher Cudworth (Systema intellectuale), das Eberhard S. 80 bei Besprechung des Heidentums anführt, und Socinus, der im Zusammenhang mit dem metaphysisch Unendlichen bei Kant aber im Sinne Baumgartens zitiert wird. In § 875 bei Besprechung der göttlichen Eigenschaften schreibt Baumgarten: „Socianismus philosophicus est sententia tollens praescientiam divinam futurorum contingentium, et error est". Beide Schriften kann der Schreiber von D. aber auch aus dem Kompendium haben.

Der Grund ist nicht klar, warum Kant Eberhard in dem Kolleg mit herangezogen hat. Er hat von ihm viel weniger übernommen als von Baumgarten, aus dem er doch wenigstens Definitionen nehmen konnte. Daß er Eberhard probeweise eingeführt hätte und ihn dann hätte fallen lassen, ist kaum anzunehmen. Näher liegt, daß er ihn benutzte, um auch im Kolleg seinen Hörern und der wissenschaftlichen Welt zu zeigen, wie wenig ihn noch mit der Wolffschen Schule verband. Zu Baumgarten ist das Verhältnis nicht in dem Maße ablehnend wie zu Eberhard. Kant folgt ihm von S. 71 ab. Er berichtigt und vervollständigt ihn. Ein Beispiel für die ganz verschiedene Auffassung Kants ist die Polemik gegen § 931. Es handelt sich da um die später noch genau zu besprechende Ansicht über das Böse und die Zweckmäßigkeit in der Welt. Baumgarten interpretiert nur Leibniz, wenn er darauf hinweist, daß unser Aufnahmevermögen beschränkt ist, und daß wir nur einen kleinen Teil des Weltlaufs erkennen. Damit ist Kant einverstanden, auch nimmt er an, daß in der großen Zweckmäßigkeit der Welt dem Bösen eine besondere Stellung zukommt, die wir einzusehen unfähig sind. Die praktische Vernunft weist aber hier Widersprüche auf, die die reine nicht lösen kann. Die Herleitung des Bösen kann nicht rein logisch behandelt werden. Wenn Baumgarten das Böse nicht existierend denkt, weil es nicht substantiell sei, also nicht von Gott geschaffen sein könnte, so nennt Kant diese Ausführungen „Schulsubtilitäten" (161_{25} f.). Der Gegensatz in der Natur des Bösen ist nicht logisch, sondern moralisch. Der Mensch hat als Vernunftwesen volle Freiheit, er unterliegt aber den Trieben und Instinkten. So entstand im Anfang der Gegensatz Gut und Böse. In allmählicher Entwicklung geht die Vernunft der Vollständigkeit entgegen.

In der Anerkennung der spekulativen Beweise, ebenso in der Moraltheologie, konnte Kant Baumgarten nicht folgen. In der Rationaltheologie treten daher die Ausführungen gegen die Gottesbeweise stark

hervor. Ebenso entwickelt er in der Moraltheologie seinen eigenen Gottesbegriff und führt die Eigenschaften Gottes in seinem Sinne aus. Dafür ist die Behandlung des göttlichen Willens bezeichnend. Baumgarten zählt ihn zu den psychologischen Prädikaten. Bei diesen geht Kant nur kurz auf ihn ein und läßt „die eigentliche Abhandlung" erst in der Moraltheologie folgen [16]. Hier noch näher auf die Beziehungen zu Baumgarten einzugehen, erübrigt sich, da im Text die Hinweise auf die Kompendien schon ein deutliches Bild von der Stellung Kants gaben.

[16] S. 115.

V. Systematische und philosophische Einordnung der Vorlesung in die Kantische Entwicklung.

1. Der Gottesbegriff.

Wenn es jetzt als erwiesen gelten darf, daß die Vorlesungen Kants Gedankengänge wiedergeben, wie sie ihn um 1783/84 beschäftigten, dürfen wir in ihnen einige Aufschlüsse über die Weiterentwicklung der Ethik und Religionsphilosophie erwarten. Die Betrachtung wird ergeben, daß Kant um diese Zeit in der Untersuchung ethischer Fragen über den Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft" schon hinausgegangen war. Sein Hauptwerk ist für die Einordnung der Vorlesungen in das System fast ausschließlich maßgebend. Dafür sprechen neben inhaltlichen Aehnlichkeiten auch die oben aufgezeigten von P. und V. in den Vorlesungsheften angeführten Stellen aus der „Kritik der reinen Vernunft". Für uns ist noch wichtig, welche neuen religionsphilosophischen und ethischen Gedanken Kant hier äußert. Die „Kritik der reinen Vernunft" bereitet die Ethik und Religionsphilosophie der späteren Zeit vor. Sie hat für unsere Betrachtung großen Wert, denn alle späteren Schriften setzen mehr oder weniger immer den in ihr begründeten transzendentalen Idealismus voraus.

Wir sahen, daß der erste Teil unserer Vorlesung in der Hauptsache eine Auseinandersetzung Kants mit der Schulphilosophie seiner Zeit ist. Er behandelt den Autor und erläutert oder widerlegt ihn. Da der Gegenstand der Betrachtung die spekulativen Beweise für das Dasein Gottes sind, kehren vielfach Gedanken der transzendentalen Dialektik wieder. Diese Teile der Vorlesung bringen nichts Neues. Eine Weiterentwicklung des Systems kann erst in der Moraltheologie gesehen werden, diese ist Kants eigenstes Gebiet, wo er teilweise ohne Rücksicht auf das Kompendium vorträgt. Auch sie zeigt deutlich die Abhängigkeit von Teilen der tranzendentalen Methodenlehre, besonders von dem zweiten Hauptstück, wo Kant die Untersuchung über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis beendet. Er hebt da im Unterschiede zum spekulativen Gebrauche der Vernunft den praktischen hervor und läßt schon Gedanken anklingen, die in systematischer Ausprägung in der „Kritik der praktischen Vernunft" wiederkehren. In diesen Andeutungen sind die Grundbegriffe der Moraltheologie zu sehen, wie wir sie aus der Vorlesung kennen. Kant ist sich bewußt, damit etwas Neues zu bringen[17] und nennt diese Lehre theismus moralis. Die

[17]) Vorles. 20 f.

Einleitung der Vorlesung enthält sie nur in ihren Grundzügen, im zweiten, aufbauenden Teile der Vorlesung ist sie deutlicher erkennbar. Die moraltheologische Abhandlung der Vorlesung ist für das gesamte System Kants von besonderer Bedeutung, weil er hier zum ersten Male eine Darstellung seiner Moraltheologie gibt, die im Gegensatz zu den „skizzenhaften" Ausführungen in der „Kritik der reinen Vernunft" [18]) den Vorteil eines geschlossenen Ganzen hat.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht der Gottesbegriff. Schon im Anfange wird er scharf abgegrenzt und bestimmt, wenn Kant ihn nicht natürlich oder psychologisch erklärt [19]), sondern ihn als moralischen Begriff und praktisch notwendig hinstellt. Für die Zuordnung dieser Gedanken zu Ausführungen Kants, wie sie uns von seinen Werken her bekannt sind, ist entscheidend, daß Gott hier nur im ersten Teile als Idee oder Ideal, im zweiten aber als höchstes moralisches Wesen bezeichnet wird. Diese Scheidung ist charakteristisch für die Gottesauffassung der transzendentalen Dialektik und für die der Methodenlehre. Die transzendentale Dialektik erweist den Scheincharakter der Ideen, d. h. sie zeigt, daß diese nur regulative Prinzipien sind und ihnen nie ein jenseits der Erfahrung liegendes Wesen entsprechen kann, daß sie nicht „konstitutive", sondern „regulative" Begriffe sind. Ihren Ursprung haben sie in den transzendentalen Hypothesen, als Gegenstände möglicher Erkenntnis sind sie daher berechtigt. In den Ideen werden sie zu Begriffen für die Vernunft. Der Fehler der alten Metaphysik der Wolffschen Schule lag darin, daß sie die Ideen konstitutiv gebrauchte und sie auf vermeintliche Objekte bezog. Diese wurden so zu „vernünftelnden", unfruchtbaren Begriffen, deren Unhaltbarkeit Kant in der transzendentalen Dialektik nachwies. Die Ideen stehen mehr für ein Ganzes, das dem menschlichen Denken Aufgabe und Ziel ist. Unsere Aufgabe wird nun sein, den Gottesbegriff der transzendentalen Dialektik herauszustellen [20]), obgleich er für die Vorlesungen nicht die Bedeutung hat, die die Ausführung der Methodenlehre für die Moraltheologie haben. Trotzdem aber muß er mit herangezogen werden.

Hier tritt der praktische Gebrauch der reinen Vernunft hinter dem spekulativen völlig zurück. Für die Spekulation ist Gott als höchstes Wesen ein „bloßes aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann" [21]). Von Gott als einer Idee zu sprechen ist möglich. Besser ist aber die Bezeichnung Ideal, es ist die Idee „individualiter in concreto" gedacht, wie es die Vorlesung ausspricht. Ein solches Ideal macht sich die Vernunft von Gott. Sie nennt ihn Urwesen (ens originarium), höchstes Wesen (ens summum), Wesen

[18]) Vgl. Schweitzer, Religionsphilosophie Kants S. 4 ff.
[19]) Vorles. S. 128.
[20]) Kr. d. r. V. S. 494 ff.
[21]) Kr. d. r. V. S. 501.

aller Wesen (ens entium). Es ist deutlich, daß diese Scheidung auf rein begrifflichem Wege spekulativ gewonnen ist. Daher gelten diese Bezeichnungen auch nur im Reiche des Begrifflichen. Kant betont, daß über das Dasein eines Gottes mit der Feststellung seiner Existenz nichts ausgesagt sei. Versucht die Vernunft, sein Dasein zu beweisen, begeht sie den Fehler, in den alle drei möglichen Beweisarten verfallen müssen, sie hält die Notwendigkeit der Urteile für eine absolute Notwendigkeit der Sachen und bedenkt nicht, daß das Sein kein reales Prädikat sein kann, sondern nur die Position eines Dinges ist[22]. Dieser Gedanke kann als Fundamentalerklärung Kants in seiner Kritik angesehen werden; aus einer Aussage über eine notwendige Existenz darf nie auf die objektive Realität derselben geschlossen werden. Darauf baut er seine Kritik der Gottesbeweise der dogmatischen Metaphysik auf. Kein Versuch, Gott zu beweisen, kann den Zwiespalt von Denken und Sein vermeiden, er ist also zu Beginn schon zum Nichtgelingen verurteilt. Die Vernunft kann sich das höchste Wesen als Ideal denken. Das würde ein regulatives Prinzip sein, nach dem alle Verknüpfung und Beziehung in der Welt betrachtet wird, „als ob sie aus einer allgenugsamen, notwendigen Ursache entspränge". Diese Ueberlegungen stellt die reine theoretische Vernunft an, die Ideen stehen jenseits aller Erfahrung, und eine Realisierung der Begriffe ist auf theoretischem Wege nicht möglich, da die Schranken in dem Gegenstande der Spekulation unüberwindlich sind. Die menschliche Erkenntnis ist daher auch nicht fähig, das Unbedingte zu erfassen. Dabei bleibt die Betrachtung der transzendentalen Dialektik stehen.

In der Methodenlehre bereitet Kant einen anderen Weg zur Lösung vor. Da sehen wir in den praktischen Ideen eine Möglichkeit einer Erfassung des Gottesbegriffs, die der theoretischen Vernunft immer verschlossen bleiben muß; denn diese kann nur das anerkennen, was durch vollständige Beweisführung in der Spekulation gestützt ist. Erst durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft ist es Kant möglich, Religion zu begründen. Darauf baut er die Moral auf, die Grundlage seiner Theologie wird. Wichtig ist, daß es ihm durch die praktischen Ideen möglich wird, sich mit Gegenständen zu beschäftigen, die jenseits der Erfahrung liegen. Unter dem „Praktischen" versteht er alles, „was durch Freiheit möglich ist"[23], also das, was mit den Handlungen des Menschen und der Moral in Verbindung steht. Der Vernunft kann hierbei nur regulativer Gebrauch zukommen. Welchen Wert Kant der praktischen Erkenntnis zulegt, wird deutlich, wenn er das Denken in der reinen Philosophie nur auf die bekannten drei Probleme gerichtet sein läßt, als weitere Absicht ihr aber zuschreibt, zu untersuchen, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist". Sogar die „letzte Absicht"

[22]) Kr. r. V. S. 472, Vorles. S. 71, 78 f. u. ö.
[23]) Kr. d. r. V. S. 607.

der Natur ist „bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt“ [24]). Infolgedessen tritt bei den Untersuchungen über die Moral das Problem der Freiheit in den Mittelpunkt.

Es gibt, wie Kant auch in der Vorlesung wiederholt betont, reine moralische Gesetze, die schlechthin gebieten und von keinem Zwecke der Erfahrung abhängig sind. Ihnen kommt apodiktische Gewißheit zu. Die Vorlesung spricht in diesem Zusammenhange schon von den Pflichten, die in der Vernunft fest gegründet sind [25]). Die Welt, die diesen sittlichen Vernunftgeboten entspricht, ist die moralische oder intelligible, sie ist frei von allen Zwecken, die aus der menschlichen Natur stammen könnten. Die Befolgung dieser Gesetze verbürgt, daß auf Wohlverhalten Wohlbefinden folgt [26]). In diesem Zustande ist an die Glückseligkeit der Einzelnen sowohl als auch der Gemeinschaft gedacht. Diese Moralität „lohnt sich selbst“ und hilft, die moralische Menschheit zu gestalten. Da ist „Glückseligkeit mit dem System der Sittlichkeit unzertrennlich verbunden, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter Leitung solcher Prinzipien Urheber ihrer eigenen und anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden“ [27]). Diese „sich selbst lohnende Moralität“ kann aber nur eine Idee sein. Ist es schon dem Einzelnen kaum möglich, dem Sittengesetz entsprechend zu handeln, so kann erst recht keine Gesellschaft den Zustand einer allgemeinen Glückseligkeit realisieren.

Wenn man von der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ an die ethischen Gedanken der „Kritik der reinen Vernunft“ herantritt, berührt die starke Betonung der Glückseligkeit fremdartig. Obgleich Kant sagt, daß er darunter nur die Würdigkeit, glücklich zu sein, versteht, haftet doch diesem Begriff sinnliche Bindung an. Durch die Wendung zur Glückswürdigkeit ist Kant zwar einer materialen, inhaltlichen Auffassung aus dem Wege gegangen, aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß bei dem Streben, der Glückseligkeit würdig zu werden, in einem Unterton die Aussicht auf Belohnung mitschwingt. Und wenn Kant gelegentlich formuliert, „tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“, so verheißt doch dieser Imperativ Glückseligkeit als Ziel, steht also den Klugheitsregeln näher als dem kategorischen Imperativ. Für Kant liegt der Nachdruck auf der Würdigkeit. Allein gebraucht ist Glückseligkeit immer sinnengebunden, also nichtsittlich. Auch in den Vorlesungen spricht er nur von der Würdigkeit, glücklich zu sein [28]). Dieser Begriff ist moralisch. Die bloße Glückseligkeit dagegen kommt auf Klugheitsregeln hinaus, kann also zur wahren Sittlichkeit nichts beitragen. Die Glücks-

[24]) Kr. d. r. V. S. 607.
[25]) Vorles. S. 130.
[26]) Vorles. S. 128 f.
[27]) Kr. d. r. V. S. 613.
[28]) Vorles. S. 130, 132 u. ö.

würdigkeit ist wie jede reine Sittlichkeit bei Kant überhaupt gegen Neigungen gerichtet und wird durch das Sittengesetz bewirkt. Diese „betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt“ [29]). Hieraus ergibt sich ohne weiteres, wie sehr die Würdigkeit glücklich zu sein, über der bloßen Glückseligkeit steht und welche Bedeutung ihr im Gegensatz zur letzteren für das Sittengesetz zukommt. Der Grund für diesen Vorzug liegt darin, daß der Begriff der Würdigkeit weniger inhaltlich behaftet ist. In dem obigen Zitat tritt neben dem entscheidenden Urteil über die Glückswürdigkeit schon das Bestreben Kants hervor, das Sittengesetz streng formal zu fassen. Jedoch ist hier der formale Charakter noch nicht erreicht [30]). Ein Blick auf die Vorlesungen aber zeigt dort einen schon entschiedeneren Standpunkt. Seite 37 ff. der Einleitung lassen deutlich eine Entwicklung erkennen. Da ist die Verbindlichkeit zu den sittlichen Handlungen fest in unserer Vernunft verankert. Es wird klar gesagt, daß die Handlungen unabhängig von Folgen oder besonderen Umständen getan werden müssen. Sogar das für die spätere Ethik so wichtige Moment der Widerspruchslosigkeit tritt hier schon auf; wenn die Taten des Menschen mit dem Sittengesetz nicht übereinstimmen, so wird die Vernunft als gegen ihn zeugend erscheinen. Jede Tugend muß ohne Eigennutz sein und darf sich von keiner Sinnlichkeit reizen lassen. An einer späteren Stelle der Moraltheologie [31]) zeigt sich, wie weit das Formale im Sittengesetz schon an Bedeutung gewonnen hat. Zur sittlichen Beurteilung einer Handlung wird „die Allgemeinheit des Prinzips“ herangezogen, aus welchem sie getan worden ist. Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt, zur verallgemeinerungsfähigen Maxime fortzuschreiten. In der Vorlesung zieht Kant diese Folgerung nicht. In der Sittenlehre, wie sie uns in der Vorlesung entgegentritt, wird der Mensch durch die Befolgung des durch Verallgemeinerung des subjektiven Prinzips entstandenen Gesetzes tugendhaft und der Glückseligkeit würdig.

Für die moraltheologischen Betrachtungen unserer Vorlesungen ist das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit entscheidend. Zum höchsten Wesen führt eine Verbindung dieser beiden Begriffe nicht; damit kämen wir auf das System der sich selbst lohnenden Moralität zurück. Mehr Wert ist der anderen Betrachtung zuzulegen, nach der der Mensch als sittliches Wesen der Glückseligkeit würdig gedacht wird. Der Mensch kann tugendhaft sein, und wenn er sich der Glückseligkeit würdig verhält, erscheint ihm diese als Lohn für sein Verhalten. Sie ist hier nicht notwendig mit der höchsten Sittlichkeit verbunden. Gott hat die positive Stellung, in sich höchste

[29]) Kr. d. r. V. S. 611.
[30]) Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung S. 173.
[31]) Vorles. S. 133.

Sittlichkeit und höchste Glückseligkeit zu vereinen. Ihm kommt auch die höchste Vernunft zu[32]). Diese Auffassung Kants in der „Kritik der reinen Vernunft" ist im wesentlichen dieselbe, wie sie die Vorlesung verwendet, als den Begriff des Postulats als einer „Voraussetzung aus objektiven Gründen". Kant gibt hier keine begriffliche Formulierung, aber er verwendet es, wie später in der „Kritik der praktischen Vernunft". Da gibt er eine Definition in der Behandlung des Postulats der Unsterblichkeit der Seele[33]). Das Postulat ist danach ein theoretischer, aber nicht erweisbarer Satz, „sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt". Er bezeichnet es auch, ähnlich wie in der Vorlesung, als „Voraussetzung in notwendig praktsicher Rücksicht" im Unterschied zu den theoretischen Dogmen[34]. Daß Kant hier vom Postulat Gottes spricht, ist ein Beweis, wie nahe die Vorlesungen schon den ethischen Hauptwerken stehen. In der Frage nach Gott stellt er die Forderung auf, daß ein Wesen da sein müsse, „welches selbst nach Vernunft und moralischen Gesetzen die Welt regiert und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzt hat, worin das seiner Natur treu gebliebene und durch Moralität einer fortdauernden Glückseligkeit würdige Geschöpf auch dieser Glückseligkeit teilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjektiv notwendigen Pflichten . . . ihre objektive Realität"[35]). — Die höchste Vernunft gebietet nach moralischen Gesetzen und kann, da sie die Welt regiert, zugleich als ihre Ursache gedacht werden. Kant stellt damit deutlich eine Einheit der Welt her, die im höchsten Wesen ihre Spitze hat[36]). Diese oberste Vernunft nennt er das Ideal des höchsten Guts und versteht darunter „die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnis steht"[32]). Auf die speziellen Fragen nach dem höchsten Gut geht Kant in der Vorlesung nicht ein. In dem Zitat, Vorlesung S. 128 f., spricht er von einem festzusetzenden Zustand. Zweifellos ist dabei an die Unsterblichkeit gedacht. Wenn diese in der Vorlesung auch keine eingehende Behandlung erfährt, so stimmt im wesentlichen das Zitat doch mit der bekannten Stelle der „Kritik der reinen Vernunft" überein, daß Gott und ein künftiges Leben „zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" sind. Noch ein anderer wichtiger Gedanke ist in dem Zitat enthalten. Aus dem Zusammenhange ist klar, daß das ganze Leben unter sittlichen Grundsätzen stehen soll. Aber es würde der

---

[32]) Kr. d. r. V. S. 614.
[33]) Kr. d. pr. V. S. 147.
[34]) Dass. S. 158.
[35]) Vorles. S. 128 f.
[36]) Menzer a. a. O. S. 174 f.

Vernunft als oberster Gesetzgeberin nicht entsprechen, wenn sie nicht ein der Moralität entsprechendes Ende zeigte. Ob dieses in dem jetzigen oder in einem künftigen Leben erreicht wird, ist gleichgültig. „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen". Gott und die unsichtbare Welt gehören hier zusammen, während die spätere Ethik Gott und die Unsterblichkeit scharf trennt und letztere nicht als Triebfeder annimmt, sondern in ihr die Fortsetzung der Vervollkommnung sieht, die dem sittlichen Wesen in der Sinnenwelt nicht erreichbar ist. Auch der Begriff der Triebfeder wandelt sich in der „Kritik der praktischen Vernunft", in der er formal gefaßt und auf die Achtung angewandt wird. „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die eigentliche und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder"[37]. Der Begriff Gottes, der hier noch allein Triebfeder ist, wird zur höchsten Intelligenz und zum höchsten unabhängigen Gute das objektiv realisiert wird und dessen Idee „die Moral unzertrennlich begleitet". Er ist Antrieb für das Handeln des Menschen, aber nie hält er, wie er es in der Vorlesung noch zu tun scheint, Belohnungen bereit[38].

Der Gottesbegriff der Vorlesung stimmt im wesentlichen mit dem der „Kritik der reinen Vernunft" überein. Gott ist Weltur heber und Weltbeherrscher und als höchstes vernünftiges Wesen ist er zugleich sittlicher Gesetzgeber und Richter. Sein Willen ist bei unserm Befolgen der moralischen Gesetze entscheidend; denn unsere Vernunft muß sich an einem moralisch vollkommenen Willen messen können. So ist die bekannte Formel zu verstehen, die in der „Kritik der praktischen Vernunft" wiederkehrt, sich aber in der Kr. r. V. und in den Vorlesungen schon angedeutet findet, von der Religion als der „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Die Vernunft als letzte Einheit begründet das Sittengesetz und postuliert Gott. In dessen allervollkommenstem, moralischem Willen ist dem Sittengesetz der höchste Maßstab gegeben. So stellt sich in der Vorlesung das Verhältnis von Gott und Sittengesetz dar.

Kant hat in diesen Formulierungen die „zweckmäßige Einheit aller Dinge" von Naturgeschehen und sittlicher Gesetzmäßigkeit vollzogen. Die Welt muß „als aus einer Idee entsprungen", gedacht werden. Eine solche Erklärung der Natur- und sittlichen Gesetzmäßigkeit gibt nur die Moraltheologie. Die Verstandesgründe der transzendentalen und natürlichen Theologie bilden zu der Setzung eines einheitlichen letzten Grundes, keine Möglichkeit. Die Bestimmung

[37]) Kr. d. pr. V. S. 95.
[38]) Vorles. S. 21.

der letzten Einheit der Welt in dem göttlichen Wesen kann die praktische Vernunft allein vollziehen, die in dem Postulate vom Dasein Gottes auch seine Eigenschaften mitdenkt und einen abgeschlossenen Begriff bildet. Die Aufklärung hatte Gott Eigenschaften beigelegt, die fast nur in der Vollkommenheit gedachte menschliche waren. In der Behandlung der Vorlesung sahen wir, wie viele konstruiert wurden. Kant widerlegt sie alle und setzt dafür als allein wichtig seine moraltheologischen ein. Die „Kritik der reinen Vernunft" führt auf den Begriff „eines einigen, allervollkommensten vernünftigen Urwesens"[39]. Sein Wille, der alle Zwecke zu der Einheit des Reiches der Zwecke verbindet, muß allgewaltig sein, allwissend, allgegenwärtig und ewig. Diese Eigenschaften werden den Forderungen der Vernunft gerecht. Da unsere Handlungen durch das Sittengesetz geboten werden und dieses der Ausdruck des göttlichen Willens ist, handeln wir nur dann ihm gemäß, wenn wir das Sittengesetz heilig halten, d. h. es in seiner vernunftgegebenen Vollkommenheit erkennen und uns um die Angleichung unseres Willens an den göttlichen mühen. So gliedert sich die Moraltheologie ganz in den transzendentalen Idealismus ein. Sie ist von immanentem Gebrauche und soll dazu verhelfen, „unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen".

Zu diesen Eigenschaften kommen in der Vorlesung noch drei ethische hinzu, Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit. Die Heiligkeit ist die Vollkommenheit des Willens, die Güte das Wohlgefallen an dem Wohlergehen anderer, die Gerechtigkeit verbindet beide, sie läßt uns Güte nach unserer Würdigkeit zukommen. Die Heiligkeit hat in den ethischen Hauptwerken eine gewisse Bedeutung, die beiden anderen treten zurück. Die dreifache Funktion Gottes als des heiligen Gesetzgebers, des gütigen Weltversorgers und des gerechten Richters wird in der Vorlesung behandelt, später erscheint sie erst wieder in der Schrift „Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" und in der „Religion" in dem Abschnitt „Vom Sieg des guten Prinzips über das böse".

Seiner ethischen Einstellung nach mußte Kant die Heiligkeit an erster Stelle behandeln; denn sie steht mit dem moralischen Willen in enger Beziehung. In der Vorlesung lesen wir, daß das oberste Prinzip der Gesetzgebung heilig sein müsse[40]. Die „Kritik der praktischen Vernunft" charakterisiert die Heiligkeit als „völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz". Während der Begriff heilig mit der Ethik in enger Beziehung steht, kommt den beiden anderen Eigenschaften die Bedeutung nicht zu. Sie grenzen hart an Anthropomorphismen und sind auch begrifflich abhängig von dem Begriff der Heiligkeit. Für die Betrachtung der drei Eigenschaften Gottes in der Vorlesung hat die kleine Schrift über die Versuche in

---

[39]) Kr. d. r. V. S. 617.
[40]) Vorles. S. 130.

der Theodizee vom Jahre 1791 besonderen Wert, denn da findet sich eine zusammenfassende Beantwortung der Einwände, die gegen diese Eigenschaften gemacht werden. Auch in der Vorlesung setzt sich Kant mit ihnen auseinander. Wir greifen den ersten heraus, der gegen die Heiligkeit als die bedeutendste Eigenschaft Gottes erhoben wurde, das Vorhandensein des Bösen in der Welt. Die Antwort Kants ist sehr interessant, so daß die Abschnitte der Vorlesung über das Böse eine wesentliche Quelle für seine Stellung in dieser Frage bedeuten. Damit schließen wir die Betrachtung des Gottesbegriffs in der Vorlesung und gehen jetzt zu dem Begriff des Bösen bei Kant über.

2. Der Begriff des Bösen.

Wir werden diesen ethisch-religiösen Begriff und das Problem der Theodizee im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kantischen Denkens verfolgen. Damit wird sich für uns klar ergeben, wie die Vorlesungen einzugliedern sind. Der Gottesbegriff und das Böse sind die beiden Begriffe, an denen eine zeitliche Untersuchung einsetzen muß. Zuerst treten diese religiösen Probleme 1755 auf. Aus diesem Jahre kommen für uns zwei Schriften in Betracht. In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" versucht Kant, Gott zu rechtfertigen gegenüber Einwänden und Schwierigkeiten, die aus einer mechanischen Naturerklärung folgen. Für das Böse dürfen wir hier keine Erklärung erwarten. Dennoch muß die Schrift bei unserer Betrachtung herangezogen werden, weil sie von anderem Standpunkte aus eine Theodizee durchführt, die eine Ergänzung zu der ist, die uns in der Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" aus demselben Jahre begegnen wird. Es ergibt sich für Kant, daß das Dasein Gottes einen streng gesetzmäßigen Mechanismus nicht auszuschließen braucht. Aber über letzterem steht Gott als Urheber von allem. Die Urheberschaft ist aber nicht so zu verstehen, als ob Gott von außen auf seine Schöpfung einwirkte. Der Aufbau der Welt darf nur als „natürlich" geschehen aufgefaßt werden. Die Materie folgt Gesetzen, die in ihr liegen und sich zur Vollkommenheit entwickeln. Daß ein Gott trotzdem angenommen wird, ist darin begründet, weil „die Natur auch selbst im Chaos nicht anderes als regelmäßig und ordentlich verfahren kann". Nur die Gesetzmäßigkeit der Materie kann dazu führen, Gott zu erschließen. Er muß gedacht werden als „allenthalben gleich gegenwärtig" und „gleich nahe". Da die Gesetzmäßigkeit nicht sinnlos sein kann, muß sie von ihm ausgehen. Regelmäßigkeit und Ordnung des Ablaufs der Gesetze können nur aus dem göttlichen Willen entstanden sein; denn wenn die gesamte Schöpfung von seiner Kraft „durchdrungen" ist, wird auch der Mechanismus auf einen letzten Zweck hin tendieren. Ein Wissen von diesem können wir nicht haben, er muß geglaubt werden.

Kant führt in seiner Kosmogonie die Theodizee in Bezug auf das Naturgeschehen unter teleologischem Gesichtspunkte durch. Zweifellos ist er in diesen Gedankengängen stark von Leibniz abhängig. Neben dem naturwissenschaftlichen Werte der Schrift, steht die Bedeutung für Kants religiöse Anschauungen. Nur wenige seiner Schriften verbinden eine solche Tiefe des Erlebens mit wissenschaftlicher Naturbeobachtung und so die Gewißheit eines Höchsten mit exakter Gesetzeswissenschaft. Auf diese Seite von Kants Naturphilosophie hat Menzer mehrfach hingewiesen [41]. Zuletzt hat Schmalenbach den religiösen Gehalt der naturphilosophischen und anderer Werke Kants herausgestellt [42].

Zu der „Allgemeinen Naturgeschichte" gibt die Habilitationsschrift „Nova dilucitatio" eine Ergänzung. In ihr sieht Kant nämlich von der Natur ab und wendet sich der menschlichen Willensfreiheit zu. Er beschäftigt sich da zum ersten Male mit einer Theodizee, die das Böse in die Fragestellung mit einbezieht. An den Schluß des Gesprächs zwischen Titius und Cajus über die Willensfreiheit fügt Titius (Kant) eine längere Ausführung über die Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen in der Welt. Die Schwierigkeit, daß Gott als vollkommenstes Wesen das Böse zugelassen haben sollte, ist durchaus nicht unlösbar. Kant versucht einen Weg der Lösung. Ganz im Sinne von Leibniz legt er allem Geschaffenen ein Streben nach der größten Vollkommenheit bei, das durch die Güte Gottes verursacht ist, „quantaquanta in illas cadit". Auch die Güter „minoris gradus" dürfen von der Möglichkeit, zur Vollkommenheit zu gelangen, nicht ausgeschlossen werden. Dazu gehören die „quae admistis quam plurimis malis saltum quicquam boni" in sich haben. Bei alledem hatte Gott nur das Gute im Auge. Das Böse konnte er, als es auftrat, nicht beseitigen, da „quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit". Er ließ also alles wachsen, obwohl er wußte, daß die Menschen den Lockungen unterliegen würden. Eine Schuld ist ihm aber deswegen nicht zuzurechnen, weil die Sünden freiwillig getan werden und ihnen hätte widerstanden werden können. Die Menschen sind selbst schuldig, „cum in interno semel determinandi principio resederit malorum origo". So ist die Frage nach dem Ursprunge des Bösen in der Welt gelöst. Wir werden diesem Versuche in der Geschichtsphilosophie wieder begegnen. Es wird sich zeigen, daß Kant mit Ausnahme seiner kritischen Hauptwerke zu einer Begründung des Bösen bis zu seinen spätesten Schriften nie auf geschichtsphilosophische Herleitung verzichtet. Auch in unseren Vorlesungen tritt neben die ethische die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise.

---

41) Menzer, Kants Lehre v. d. Entw. S. 50 ff., S. 318 u. ö.
42) Schmalenbach, Die religiösen Hintergründe der Kantischen Philosophie.

Bei der Darstellung des Bösen wird zu beachten sein, wie sehr sich Kant an die Geschichtsphilosophie anlehnt, und wie er vermeidet, eine Lösung in transzendentalem Sinne zu geben.

Gegen die Vollkommenheit Gottes, wie sie die Moraltheologie gefunden hatte, werden die schon bekannten Einwände erhoben. Es wird gesagt, daß ein vollkommener göttlicher Wille das Böse ausschließen müsse. Wenn Gott sei, so könne er unmöglich das Böse geschaffen haben. Wenn Gott aber seiner Natur nach gegen das Böse ist, woher stammt es dann? Damit stellt Kant in den Vorlesungen die Frage nach dem Ursprunge des Bösen in derselben Weise, wie Leibniz sie in seiner Theodizee aufwarf.

Gott, der Heilige, ist der einzige Urquell von allem, also auch des Bösen. Für den Menschen ist das Böse in der Welt nicht zu begreifen. Der Primitive nahm an, ein böses Wesen habe dem Heiligen einen Teil abgekämpft und herrschte nun darin als in seinem Bezirke. Diese fabulöse Vorstellung ist natürlich vom theologischen wie philosophischen Standpunkte nicht zu halten. Denn es gibt nur einen Urgrund der Dinge, und der schließt alle Heiligkeit in sich. Eine dualistische Lösung kann nicht befriedigen. Zu einer anderen Erklärung kann man kommen, wenn von dem Dualismus im Menschen ausgegangen wird. Gott hat den Menschen frei geschaffen, als ein Wesen, das mit tierischen Instinkten und mit Vernunft begabt ist. Er gab ihm die dem Tiere verwandten Sinne, aber auch die Vernunft, die die Sinne lenken und zügeln sollte. Somit ist der Mensch in der einzigartigen Lage, den Stand der Vollkommenheit seines Charakters sich selbst erarbeiten zu können. Er nimmt also eine Sonderstellung unter den Geschöpfen ein. Im Anfange ist sein Zustand roh, er steht ganz unter dem Zwange der Triebe. Da er aber alle Anlagen zur Vollkommenheit in sich hat, so setzt sich seine Vernunft durch und kann den schlummernden Möglichkeiten zur Entwicklung verhelfen. In den ersten Stadien des Kampfes gegen die Sinnlichkeit und die Instinkte, also im Anfange der Kultur, sinkt der Mensch oft in seine alten Fehler zurück. Er wird seine Vernunft falsch gebrauchen. Hier führt Kant die Erzählung vom Sündenfall an. Er verwendet sie aber in anderem Sinne als in der „Religion". Während sie dort dazu dient, den Vernunftursprung des Bösen zu beweisen, zeigt Kant hier, wie der Mensch glücklich unter seinen Instinkten lebte, daß er aber in dem Augenblick, als er die Vernunft gebraucht, d. h. er sich als freier Mensch fühlt, fällt. Sein Handeln wird dann böse, wenn er die Verbindlichkeit dem Gesetz gegenüber erkennt, dennoch aber gegen das bessere Wissen um die Vorschriften seiner Vernunft seinen Instinkten folgt. Hier gibt Kant eine Erklärung für den Ursprung des Bösen, die der aus dem Vernunftursprunge, wie sie uns in der Religion begegnen wird, nahe steht. „Ein besonderer Keim zum Bösen läßt sich nicht denken, sondern die erste Entwicklung unserer Vernunft zum Guten ist der Ursprung des Bösen". Ein Keim, also auch eine Reduktion auf einen Hang, wird abgelehnt. Hiernach ein radikales Böses zu

denken, ist unmöglich. Das Böse hat überhaupt keine selbständige Entstehung und Entwicklung, es ist nur Nebenerscheinung, eine Negation und Einschränkung des Guten. Es ist aber nicht etwa Mittel zum Guten, sondern hat seine Stelle in der menschlichen Entwicklung. Der Mensch rückt in einem langsamen Aufstieg der Vollkommenheit immer näher. Wie das Gute und die Glückseligkeit nur eine Entwicklung darstellen, so ist auch das Böse „die unvollständige Entwicklung des Keims zum Guten". Es ist seiner Natur nach also negativ und bedeutet eine Einschränkung; denn das Gute ist der Rohheit der Sinnenwelt ausgesetzt und wird dadurch unvollkommen. Die Instinkte sind zu stark, als daß sich ihnen der Mensch auf die Dauer widersetzen könnte; die Vernunft unterliegt, und so entsteht das Böse. So ist auch deutlich, daß Gott nicht das Böse will. Seine Absicht ist die Entwicklung zur Vollkommenheit, also das Gute, das das Böse immer mehr und mehr zurückdrängen soll. Dieses ist mithin nicht Mittel zum Guten, ein Gedanke, dem wir später noch begegnen werden, sondern es ergibt sich hier als Folge im Kampf der Vernunft mit den Instinkten um das Gute. Im übrigen soll der Mensch seine Vollkommenheiten und „die Gutartigkeit seines Charakters" sich selbst zu verdanken haben, „sowohl die Kultur seiner Talente, als die Güte seines Willens". Die Schranken, die der menschlichen Vernunft gesetzt sind, sind unvollkommene Teile in der einen großen Entwicklung zum Guten, die „einst einen herrlichen Ausgang gewinnen soll".

Daß Kant in der Vorlesung Wolff und Leibniz zitiert, hat einen Grund in der Bindung an das Kompendium, vor allem aber zeigt sich, was oben schon hervorgehoben wurde, daß die Abhängigkeit sich nur auf geschichtsphilosophische Gedanken erstreckt, und darin hat sich Kant nie ganz von der Aufklärung befreit. Da er bei den Erörterungen über das Böse Anknüpfungspunkte an die Geschichtsphilosophie fand, führte er diese Gedanken auch weiter aus. Wolff sagt über das Böse, daß das böse sei, „was uns und unseren Zustand unvollkommener macht" [43]). Dasselbe gilt von den Ausführungen Leibnizens, der das Böse aus der Beschränktheit der endlichen Wesen ableitet. Es dient der Vollkommenheit des Ganzen, weil von allem, was möglich werden kann, nichts fehlen darf; Gott verhindert das Böse nicht, weil er damit vieles Gute auch verhindern würde [44]). Dieselben Gedanken finden wir in der „Nova dilucitatio". Daß Kant in der Vorlesung ähnlich vorgeht, zeigt, daß er noch keine tiefere Erklärung für das Böse gefunden hatte. Um die Zeit der Vorlesungen war die „Kritik der praktischen Vernunft" noch nicht geschrieben. Eine Betrachtung des Bösen, die auf seiner Ethik aufgebaut war, konnte er noch nicht geben. „Es war ihm noch nicht gelungen, eine metaphysische Lösung des Problems

[43]) Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen § 425.

[44]) Leibniz, Theodizee II Anh. IV § 34.

zu geben, obgleich die Fragestellung schon vorhanden war“ [45]). Dasein und Sinn des Bösen werden behandelt, die Erklärung des Ursprungs und der Ueberwindung aber ist unbefriedigend. Hier zeigt sich, wie eng der Zusammenhang der Religionsphilosophie mit der Geschichtsphilosophie ist. Sowohl der Ursprung als Existenz und Bedeutung des Bösen werden in Beziehung zur Gattung gesetzt und ganz in deren Entwicklung eingereiht. Die Gedanken und Ausführungen zeigen in ihrer Grundlage schon bedeutsame Uebereinstimmungen mit den geschichtsphilosophischen Schriften der 80er Jahre.

Für die Geschichtsphilosophie der 80er Jahre, wie sie auf unsere Vorlesung Einfluß hatte, sind zwei Momente entscheidend. Einmal ist sie abhängig von Wolff, und zweitens wird sie wesentlich bestimmt durch die „Kritik der reinen Vernunft“. Der Einfluß Wolffs wurde schon berührt. Kant hatte auch dessen Ansicht über die Geschichte, sie müsse die anderen Wissenschaften ergänzen, übernommen. Wichtiger als der Einfluß von Wolff ist der der „Kritik der reinen Vernunft“. Aus ihr nahm Kant den Gedanken der Kausalität. Die Kausalität aus Freiheit und damit die intelligible Welt wurden nicht in entsprechendem Maße in den Problemkreis mit einbezogen. Die Folge mußte eine einseitige Betrachtung der Geschichte sein. Daß der freie Wille des moralischen Wesens sich gegen diese Stellung des Menschen als Mittel und bloßes Glied einer Kette auflehnt, bietet einen Schwierigkeit, die erst die Ethik beseitigt. Nun wird der Mensch als vernünftiges Wesen und Bürger zweier Welten angesehen. Die Geschichte vollzieht sich in einer großen Entwicklung auf einen letzten Zweck hin. So sehen wir, daß in der Betrachtung der Geschichte als Faktoren Naturkausalität, Freiheit und Teleologie stehen.

Ein interessantes Beispiel für die Geschichtsphilosophie der vorkritischen Zeit bieten die zwischen 1775/80 gehaltenen Vorlesungen über Ethik [46]). Dem Gegenstande entsprechend mußte bei der Behandlung der Bestimmung des menschlichen Geschlechts besonders die Freiheit betont werden. Die Menschheitsgeschichte wird in der Hauptsache unter moralischem Gesichtspunkt gesehen. Das letzte Ziel menschlichen Strebens ist die moralische Vollkommenheit, die durch Freiheit bewirkt wird. Die Untersuchung über das moralische Verhalten bringt schon ethische Bestimmungen, die erst die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ deutlich entwickeln. So wird der moralische Imperativ schon formuliert und sein Merkmal in dem Fehlen jedes pathologischen Prinzips gesehen. Ebenso finden moralische Gesetze, die Freiheit, die Pflicht, aber auch das moralische Gefühl schon Erwähnung.

Als das innerste Prinzip der Welt wird die Freiheit genannt. Ueber allem freien Streben des Menschen steht als regulatives Prin-

[45]) Menzer a. a. O. S. 329.
[46]) Menzer, Eine Vorlesung Kants über Ethik.

zip ein „allgemeiner Zweck der Menschheit", mit dem das Verhalten des Menschen übereinstimmen muß, wenn die höchste Vollkommenheit erreicht werden soll. Der oberste Zweck ist hervorgegangen aus einem Gesetz der Vernunft, einem kategorischen Imperativ. Dessen Formulierung ist hier noch nicht scharf gegeben, und der Inhalt zeigt noch nicht die Reinheit, die die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" herausarbeitet. Letztes Ziel ist die vollkommene Glückseligkeit. Gott wollte nicht, daß wir schlechthin glücklich sein sollten, sondern das Glücklich w e r d e n führt zu wahrer Moralität. Auf Grundsätzliches geht Kant hier nur kurz ein. Er leitet sofort auf die praktische Frage der Verwirklichung über und betrachtet die gegenwärtige Zeit in ihrem Stand in der Entwicklung zu diesem Ziel und in ihren Möglichkeiten, vor allem in der Pädagogik, die sie dem Ziele näher bringen können.

Als besonderes Merkmal der Entwicklung betont Kant, daß sowohl Naturgeschehen wie Menschheitsentwicklung Zweckentwicklung sind. Daraus zieht er den Schluß auf das Dasein einer Schöpfergewalt. Die notwendige Bedingung für diesen Schluß liegt in der Methode einer „teleologischen Naturlehre", mit der er an die Geschichte herantritt. Hier zeigt sich die enge Verwandtschaft mit der „Allgemeinen Naturgeschichte". Diese lieferte den Unterbau für die Geschichtsphilosophie, indem auch in ihr Kant die Absicht verfolgt, „Kausalität und Teleogie zu vereinigen" [47]).

Mehr klingt die nächste geschichtsphilosophische Schrift aus dem Jahre 1786 an unsere Vorlesung an. In dem „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" ist der Entwicklungscharakter der Menschheit stark betont. Die Entwicklung geht von der anfänglichen Verderbnis durch das Leben unter der Herrschaft der Triebe in langsamer Aufwärtsbewegung zur Vollkommenheit. Wie nahe Kant dieser Entwicklungsgedanke lag, wie sehr er von dem Heraustreten der Menschheit aus dem Bösen in das Gute überzeugt war, gibt am deutlichsten ein Zitat aus den „Rezensionen über Herders Ideen" wieder. Kant schreibt da am Schluß seiner Abhandlung (Gedanken, die in seiner „Idee" viele Parallelen haben), daß nicht ein Glied die Bestimmung der Gattung erreiche, sondern daß „die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung desselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf . . . wir unsere Bestrebungen zu richten haben".

Daraus wird ersichtlich, daß die Geschichtsphilosophie bestimmt ist durch den Glauben Kants an die Entwicklung der Menschheit. In diese sieht er alles eingeordnet, sowohl die Welt der Natur als auch die der Moral. Sogar dem Bösen kommt, mehr oder weniger betont, trotz seines negativen Charakters die Aufgabe zu, das Vorwärtsschreiten zu fördern. Während die Geschichtsphilosophie im Bösen ein Mittel sieht, das Gute zu stärken, geht die Vorlesung mehr auf die Bedeutung von Gut und Böse für den Menschen als freies Wesen

[47]) Menzer, Kants Lehre v. d. Entw. S. 271.

ein. Hier zeigt sich, daß die ethische Betrachtung das Problem tiefer ergreift als eine entwicklungsgeschichtliche. In dem Abschnitt „Von Gott nach seiner Kausalität" finden wir schon eine an die spätere Geschichtsphilosophie erinnernde Synthese angedeutet. Da erscheint der Mensch viel selbständiger von dem Zwange einer notwendigen Entwicklung, er wird absolut frei gedacht. In dieser Freiheit ist es ganz von seinem Willen abhängig, ob er den moralischen Gesetzen folgt oder nicht. Es ist ihm sogar möglich, gegen den Plan Gottes von einer moralischen Welt zu handeln [48]. Gott hindert das Böse nicht. Er hat dem Menschen Kraft zum Guten gegeben, daß dieser fähig sei, der Glückseligkeit würdig zu werden.

Damit ist eine Verschiebung der Problemstellung eingetreten, von der äußeren, entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung in die Sphäre der Vernunftfreiheit und damit der Ethik.

Wir beginnen in der Untersuchung des Bösen mit der „Kritik der reinen Vernunft", gehen dann zu den „Vorlesungen über Metaphysik", die Kant 1781 gehalten hat und zur „Kritik der praktischen Vernunft" über, um schließlich die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in der das Böse die ausführlichste Behandlung erfährt, mit unserer Vorlesung in Beziehung zu setzen.

In der Metaphysik bringt Kant die Behandlung des Bösen in der angewandten Theologie [49] und nicht in der Moraltheologie. Letztere ist um 1780 noch wenig ausgebildet. Sie erschöpft sich in einer kurzen Darstellung des summi boni und der drei moralischen Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit, Gütigkeit, Gerechtigkeit. Die Einwände, und damit das Böse, erwähnt Kant nicht. Gut und Böse werden im Zusammenhang stehend mit der teleologischen Kausalitätsreihe der Natur und der großen Schöpfung Gottes gedacht. Bei der Betrachtung unserer Welt als der besten, werden sie mit erörtert. Zur Erklärung des Bösen in der Welt gab das Kompendium schon eine Lösung. Kant stellt sie, jedoch ohne sie zu übernehmen, voran. Danach ist das Ganze gut, das Böse findet sich nur in den Teilen. Diese streben zu dem Ganzen hin, somit hat jedes Böse ein Gutes in sich. Kants Einwand richtet sich gegen den Dogmatismus, mit dem eine feste Lehrmeinung an den Anfang der Untersuchung gestellt wird. Der Weg, den Kant zunächst einschlägt, führt nicht zum Ziel. Er stellt die Frage nach der menschlichen Freiheit. Wie ist dies zu erklären, wenn Gott die freien Handlungen determiniert? Das Ergebnis muß sein, daß jede Freiheit damit illusorisch geworden ist. Würde man den metaphysischen Begriff der Freiheit einführen, wäre das Ergebnis wie oben, mit dem Dogmatismus würde der Knoten abgehauen, aber nicht gelöst. Fassen wir dagegen Freiheit auf als ein Vermögen, „aus dem inneren Prinzip durch eine äußere Ursache zu handeln", so ist nicht denkbar, wie Gott Urheber unserer freien Handlungen sein kann; denn die

[48]) Vorles. S. 190 f.
[49]) Pölitz, Kants Vorles. üb. Metaphys. S. 334 ff.

Vernunft gibt dem Menschen die Kraft der Selbstbestimmung. Damit kann Gott das Böse auch nicht verursachen. Eine Theodizee wegen des Bösen in der Welt wird abgelehnt. Gott bedarf dieser nicht, als „der allgemeine Grund aller Realität" hat er die Entwicklung der Menschheit zum Guten festgelegt und greift in das menschliche Handeln nicht ein. Zu den freien Handlungen konkurriert er nur. Das Böse entsteht also von ihm unabhängig. „Causa solitaria" ist er allein im Naturgeschehen. Das Ergebnis dieser Betrachtung ist, daß Gott, wenn er auch nicht unmittelbar einwirkt, über der Moral, der Teleologie und dem Naturmechanismus steht „als Grund aller Realität" und „Urheber des Guten". Damit ist die Lösung eines der schwersten Probleme der Kantischen Religionsphilosophie, der Widerstreit von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Bestimmung, hier schon angedeutet, wenn auch wegen der Unfertigkeit der Freiheitslehre, insbesondere des Gedankens der intelligiblen Welt, noch nicht gelöst. In unserer Vorlesung taucht diese Frage auch auf. Heft D bringt eine präzise Formulierung: „Können wir auch göttliche Vorsehung bei menschlicher Freiheit annehmen?" Sie wird gelöst, indem, wie in der „Vorlesung über Metaphysik", ein concursus moralis Gottes angenommen wird.

Einen Fortschritt in unserer Untersuchung des Bösen finden wir in der Kr. d. r. V. Da bereitet die Freiheitslehre eine tiefe Begründung des Bösen vor. Für die Lösung ethischer Fragen hat die Kr. d. r. V. das Verdienst der Klärung des Freiheitsbegriffs. Im Anschluß an die dritte Antinomie ergibt sich eine doppelte Kausalität, womit Kant die Notwendigkeit in einer intelligibelen Welt, die zugleich die der Freiheit ist, aufweist.

Auf die Herleitung der praktischen aus der theoretischen Freiheit braucht hier nicht eingegangen zu werden. Die Definition der Freiheit gibt Kant in der transzendentalen Dialektik: „Unter Freiheit . . . verstehe ich das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welches sie der Zeit nach bestimmte" [50]. Danach ergeben sich zwei Kausalitätsreihen, die empirische und die intelligibele. In den Handlung des Menschen tritt die Kausalität aus Freiheit, verbunden mit der Naturgesetzlichkeit auf. Wie diese Beziehung möglich ist, führt Kant aus [51]. Er zeigt, daß zu einer bestimmten sinnlichen Erscheinung ein bestimmter intelligibeler Grund gehört und kommt in der Anwendung auf den Menschen zu dem Ergebnis, „daß ein anderer intelligibeler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben". Dieser intelligibele Charakter ist unzeitlich, er liegt den empirischen Handlungen zu

[50]) Kr. d. r. V. S. 428.
[51]) Kr. d. r. V. S. 427.

Grunde. Deutlicher wird das Verhältnis ausgedrückt, wenn der intelligibele Charakter die transzendentale Ursache des empirischen genannt wird[52]). Mit dieser Bestimmung des intelligibelen Grundes wird die Berührung mit der Kr. d. pr. V. und der „Religion" ohne weiteres deutlich. Kant gibt ein Beispiel. Eine bösartige Lüge ist in verschiedenster Form empirisch zu erklären. Dennoch treten alle diese Erklärungsgründe weit zurück hinter dem Gesetz der Vernunft, die allein als entscheidend angesehen werden kann dafür, daß die Handlung so aber auch anders hätte ausfallen können, wenn die empirischen Bedingungen auch noch so sehr entgegengestanden hätten. Der intelligibele Charakter des Lügners wird verantwortlich gemacht, weil dieser den empirischen und die sich in ihm ausdrückenden Handlungen bestimmt. „Damit ist das Verhältnis der Vernunft zur Wirklichkeit nicht nur bloß ein mittelbares, sondern ein unmittelbares: „Jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft"[53])". Da die Wirkung des intelligibelen Charakters eine unmittelbare ist, beeinflußt sie den empirischen Charakter vollständig und gilt somit für den ganzen Menschen. Diese Fassung klingt stark an die Kr. d. pr. V. an, in der aus der Welt des Dinges an sich schon die moralische Welt geworden ist und in der der intelligibele Grund der Handlung zurückgeführt wird auf die sittliche Persönlichkeit. Gemeint ist jetzt der sittliche Charakter, die tatsächliche Beschaffenheit des Willens. Damit sind wir zu dem Gedankengang der „Kritik der praktischen Vernunft" gekommen.

Aus der Ethik kann für uns nur das Grundsätzliche und das auf das Böse unmittelbar Bezügliche in Betracht kommen. Die Anlage des Menschen ist von Natur gut, und unter dem Sittengesetz ist er im Besitz des freien Willens. Durch das Sollen gibt ihm die Vernunft Verpflichtungen auf, das Wollen entsteht, und dem muß das Können entsprechen. Der Gegenstand seines Wollens muß mit dem Gesetz in Beziehungen gebracht werden. Hat der Mensch das Sittengesetz in die Maxime seines Handelns aufgenommen, so handelt er sittlich gut. Folgt er aber selbstischen Neigungen, ist er unsittlich, er handelt böse. Die Vernunft schreibt den Gegenstand vor. Sie gibt dem Menschen das Gute als alleiniges Objekt des Begehrungsvermögens, das Böse dagegen muß verabscheut werden. In diesem Sinne entscheidet die Kr. d. pr. V. den Zwiespalt der praktischen Vernunft. Diese braucht zu ihrer Realisierung Gegenstände, die das Begehrungsvermögen bestimmen, wenn die moralische Möglichkeit der Handlungen vorangeht. Sie sind den Begriffen Gut und Böse untergeordnet. Unter dem Guten stehen die Objekte des Begehrungs-, unter dem Bösen die des Verabscheuungsvermögens. Beide werden von

[52]) Kr. d. r. V. S. 437.
[53]) Menzer, Kants Lehre v. d. Entw. S. 169.

der Vernunft beurteilt. Daher ist ersichtlich, daß der Begriff des Guten nicht von einem praktischen Gesetz abgeleitet werden kann, sondern er diesem zu Grunde liegt. Aus seiner Existenz muß Lust folgen, denn sonst könnte es die Kausalität des Objekts zur Hervorbringung des Begehrungsvermögens nicht bestimmen. Es ist aber nicht möglich, a priori zu finden, welche Vorstellung mit Lust und welche mit Unlust verbunden ist, da müßte die Erfahrung entscheiden, der ein solches Gefühl zu Grunde läge. Aber das Lust- und Unlustbetonte könnte nie eine sittlich gute oder böse Handlung bewirken. Wäre die Entscheidung bei der Erfahrung zu finden, würde diese dahinführen, das gut zu nennen, was ein Mittel zum Angenehmen und das böse, was Anlaß zu Unannehmlichkeiten und Schmerz wäre. Damit dienen die praktischen Maximen als Mittel, sie werden material und gelten nie für sich selbst. Alles Gute würde bewirkt durch das Gefühl der Lust und hätte nur Wert als Zweck zu irgend etwas. Aber aus den Gefühlen der Lust und Unlust folgen nicht Gut und Böse, sondern Begehren und Verabscheuen. Ebenso sind Gut und Böse nicht auf den Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit zurückzuführen. Diesen Begriffen entsprechen Wohl oder Uebel. Gut und Böse sind immer abhängig von dem durch das Vernunftgesetz bestimmten Willen, der nie durch das Objekt oder dessen Vorstellung beeinflußt wird, sondern ein Vermögen ist, „sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung zu machen". Gut und Böse beziehen sich auf Handlungen und nicht auf den Empfindungsstand der Person. Was wir gut nennen, muß in dem Urteil jedes vernünftigen Menschen ein Gegenstand des reinen, widerspruchslosen Wollens sein, das Böse aber muß verabscheut werden. Reines Wollen ist gleichbedeutend mit dem Wollen des Guten und der Ursprung aller Sittlichkeit liegt in der reinen, d. i. widerspruchslosen Vernunft. Der Mensch handelt frei, er ist fähig, sittlich zu handeln, wenn er sich ganz dem Gesetz seiner Vernunft unterordnet. Das Böse steht dem Guten gegenüber und nimmt eine selbständige Stellung ein. Ueber seinen Charakter ist damit wenig ausgesagt.

Kant versucht noch auf einem anderen Wege, den er in der dritten Antinomie vorbereitete, das Böse zu erklären. Es handelt sich um Naturnotwendigkeit und Freiheit im menschlichen Handeln. Schon die „Kritik der reinen Vernunft" hatte darauf hingewiesen, daß in den Handlungen sich Bestimmungen unter Zeitbedingungen finden. Diese Erscheinungen sind nach Naturgesetzlichkeit verbunden und laufen notwendig in derselben Weise ab. Das handelnde Subjekt weiß sich aber auch unter Vernunftgesetzen stehend, die es sich selbst gibt. In dieser Eigenschaft als Noumenon, ist es von der Kausalitätsreihe der Erscheinungswelt unbeeinflußbar. Somit bleibt sich der intellegible Charakter gleich. Ist eine gesetzwidrige Handlung äußerlich noch so notwendig durch eine andere bedingt, so kann das Subjekt sich der Verantwortung nie entziehen. Der intelligible Charakter bleibt von den

Fehlern des empirischen rein und ist bei jeder Handlung in der Lage, sie zu unterlassen. In der sittlichen Beurteilung hängt die ganze Kette der Erscheinungen, von denen die Handlung ein Glied ist, „von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst ab". In dem erklärenden Beispiel findet sich eine interessante Beziehung zum radikalen Bösen, die zugleich Kants wahren Standpunkt beleuchtet. Der Fall kann eintreten, daß jemand trotz guter Erziehung ein „geborener Bösewicht" ist. Er kann von Kindheit an immer Bosheit zeigen und seine ganze Denkungsart weist darauf hin, daß er unverbesserlich ist. Wie kann ein solcher Mensch für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden? Allem, was aus seiner Willkür entspringt, liegt eine freie Kausalität zu Grunde. Diese drückt von den ersten bewußten Handlungen an in ihrer Art ihren Charakter in den Erscheinungen aus. Durch die anhaltende Beharrlichkeit in den Entscheidungen tritt als charakteristisches Merkmal die Gesetzwidrigkeit hervor. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß ein böser Wille diesen Handlungen entsprechen muß. Die sind im Gegenteil „die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze". Bedeutsam ist, daß hier das Gute aus dem Sittengesetz hervorgeht, das Böse aber durch die Annahme eines möglichen bösen Grundes geschützt wird. Die Entscheidung, zu einer Tat muß immer auf eine Maxime zurückgehen. Ein Mittleres zwischen Gut und Böse gibt es demnach nicht. Daraus folgt, daß die Handlungen ihren Grund im intelligibelen Charakter des Menschen haben. In ihm ist das Reich der Gesetzgebung der Vernunft zu sehen. Das oberste Gesetz, das Sittengesetz, ist der Inbegriff des Guten, die bösen Grundsätze sind freiwillig angenommen. Es würde daher verfehlt sein, wenn das Böse als intelligibele Tat im intelligibelen Charakter gründend, gedacht würde. In der kritischen Philosophie findet sich nirgends eine allgemeine Deduktion des Bösen, sondern wir sehen, daß immer nur einzelne Fälle, die wie Ausnahmen der allgemeinen Sittlichkeit behandelt werden, mit dem Sittengesetz in Einklang gebracht werden sollen. Auf eine Formel gebracht könnte das Verhältnis ausgedrückt werden: Das Gute ist das, was nach der Vorschrift der Vernunft sein soll, das Böse das, was nicht sein soll. Die intelligibele Welt ist allein die Quelle des Guten. Das Böse ist Nebenerscheinung und hat niemals einen intelligibelen Ursprung.

So ist Kant in seiner systematischen Ethik nicht zu einer befriedigenden Erklärung gekommen. Er begnügt sich damit, das Böse als Nebenerscheinung aufzufassen. So wie die Vorlesung in geschichtsphilosophischer Betrachtung neben dem ewigen Fortschritt zum Guten das Böse als Nebenfolge erklärt, so steht in der kritischen Ethik neben dem Sittengesetz als Inbegriff des Guten das Böse als Nebenerscheinung. Freilich ist es beide Male verschieden gedacht. Nach der Vorlesung und der Geschichtsphilosophie tritt es auf mit dem ersten freien Gebrauch der Vernunft, die, obwohl sie den Menschen immer wieder dem Bösen verfallen läßt, doch der Aufwärtsentwicklung

dient. Die kritische Ethik arbeitet nicht mit dem Entwicklungsgedanken. Für sie existiert der Mensch als vernünftiges Wesen, das die Möglichkeit hat gut zu handeln. Dadurch, daß er den Neigungen zu sehr nachgibt entsteht die Gefahr, das Böse zu tun. Zwischen beiden Auffassungen bestehen also bedeutende Unterschiede. Gemeinsam aber ist der entwicklungsgeschichtlichen und systematisch ethischen Betrachtung, daß sie kein für sich bestehendes Böses annehmen. Eine Verknüpfung dieser beiden Gedankenreihen werden wir in den Alterswerken wieder auftauchen sehen, vorher aber müssen wir uns erst der Betrachtung der sittlichen Grundbegriffe in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zuwenden.

Im Vordergrunde dieser Untersuchung wird das radikale Böse stehen müssen. Aus dem Obigen ist klar, daß Kants Stellung, wenn sie nicht die Auffassung der Ethik des tranzendentalen Idealismus teilt, eine unterschiedliche, ja innerhalb der „Religion" eine schwankende sein muß. In Bezug auf die Ethik, die Kant hier anwenden will, ist ein Satz, der sich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Religion" findet, von Bedeutung. Daraus wird nämlich ersichtlich, daß Kant hier die Sittenlehre seiner Kritiken nicht weiterführen will, und daß er die vorkommenden, aus dieser Ethik entnommenen Termini „nur der Schule wegen" gebraucht. Im übrigen bedürfe es zum Verständnis der Schrift „nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger sich auf die der theoretischen einzulassen". Die Behauptung, daß dem Verstande natürliche Religion eigen sei, fanden wir in der Vorlesung. Hier wird sie wiederholt mit der erweiterten Beziehung auf das moralische Gebiet. Der Begriff vom Bösen hat verschiedene Färbungen. Daß Kant ihn zuweilen extrem, fast dem Dogma von der Erbsünde gleichend, gefaßt hat, meint wohl Pölitz, wenn er zu dem Bösen in der Vorlesung die Anmerkung gibt, daß es interessant wäre, diese Gedanken zu vergleichen mit denen der „Religion", wo vom radikalen Bösen gesprochen wird, „bei denen man nicht vergessen darf, daß er sie während Wöllners Ministerium schrieb" [54]). Aehnlich ist auch die Stelle der Einleitung zur Vorlesung zu werten. Meist drückt Kant sich so vorsichtig aus, daß eine entschiedene Stellungnahme zu erkennen unmöglich ist. Allgemein gilt, daß er in dieser Schrift im Menschen ein radikales Böses annimmt, einen Hang, der in der ganzen Gattung sich findet und ein Bestreben ist, von den Maximen der Sittlichkeit abzuweichen, obwohl der Mensch sich ihrer bewußt ist. Radikal kann das Böse genannt werden, sofern es den Grund aller Maximen „verdirbt" und weil es nur zu „überwiegen" nicht zu „vertilgen" ist. Das reine Gute und Böse findet sich nicht in der Naturanlage des Menschen; so ist das Böse nur ein „natürlicher Hang". Was Kant unter diesem Hang versteht, hat er nie klar gesagt. Er findet sich in dem Grunde, der das Subjekt veranlassen kann, in der

[54]) Vorles. S. 137. Anmerkung in $P^{1\,2}$ zu 137_3.

Maxime vom Gesetz abzuweichen. Also liegt die Möglichkeit der Abweichung in dem obersten Grunde. Hier tauchen die Schwierigkeiten auf, die oben angedeutet wurden. „Warum aber die oberste Maxime überhaupt verderbt ist, obgleich doch die Tatsache, daß es so ist, auf unsere eigene Tat zurückgeführt werden muß, können wir ebensowenig weiter einsehen, als wir nicht die Ursache einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört, angeben können“ [55]). Mit der Geburt (nicht durch die Geburt) tritt dieser Hang auf, er ist immer selbst verschuldet, kann aber doch ein radikales Böses genannt werden. Kant fügt hinzu, ganz als ob er fürchtete, seine philosophische Ansicht können theologisch verstanden werden, „nichts destoweniger aber von uns selbst zugezogenes“. Dieser Zusatz ist aus dem oben Ausgeführten verständlich. Er stimmt überein mit der Kantischen Freiheitslehre und weist hin auf die freie Kausalität, die ihren Charakter in ihren Erscheinungen ausdrückt. Aber zweifellos bedeutet dieser Satz nur eine philosophische Sicherung, die die stark pessimistisch klingenden Gedanken abschwächen soll. Wenn nun im folgenden gesagt wird, daß „ein solcher verborgener Hang im Menschen gewurzelt sein müsse“, und Kant diese Tatsache aus der Erfahrung beweist, so ist hieraus kaum zu verstehen, daß der Mensch freigedacht werden soll in jedem Augenblicke seines Handelns [56]) und daß er gleichsam aus dem Zustande der Unschuld dem Bösen verfällt. Wie wenig sicher sich Kants Denken in diesen Gedankengängen bewegt, beweist, daß er sogar das Dasein eines Hanges in Frage stellt [57]). Würde man im Sinne des transzendentalen Idealismus die freie Willensentscheidung betonen, so fiele der Hang als bedeutungslos fort. Wäre diese Handlung ursprünglicher Gebrauch der Willkür, daß sie so, aber auch anders ausfallen könne, daß also auch eine böse Handlung vermieden werden könnte, wäre der Hang gleichfalls überflüssig geworden, zum mindesten wäre er nicht mehr schlechthin gültig, wie man das von einem mit der Geburt Auftretenden erwartet. Kants Versuch, den Hang des Bösen zu deduzieren, muß als gescheitert angesehen werden. Es ist ihm nicht gelungen, nach dieser Seite seine Ethik zu vervollständigen. Das Problem des Hanges bleibt ungelöst.

Die wichtigste Frage in dem Problemkreis des Bösen ist die nach dem Ursprunge. Auch in den Vorlesungen war sie für das Verständnis wesentlich. In der „Religion“ findet Kant zwei Möglichkeiten der Erforschung des Ursprungs. Zuerst wird der Zeitursprung angenommen, da betrachten wir die Handlungen als Naturerscheinungen, die in einer bestimmten Kausalverknüpfung in der Zeit ablaufen. Aber so zu dem Ursprung eines Ethischen zu kommen, ist deswegen unmöglich, weil die Kausalität aus Freiheit für uns

[55]) Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur u. Geschichte S. 338.
[56]) Religion S. 42.
[57]) Religion S. 43.

unerkennbar ist. So kommt Kant zum zweiten, dem Vernunftursprung, als der einzig möglichen Annahme. Er führt letzthin auf den intelligibelen Urgrund zurück. Obwohl nicht angegeben werden kann, wie das Böse da entstanden ist, ja, obwohl das Intelligibele das Reich der Zwecke, des Sittengesetzes, also das Reich des Guten ist, muß doch darin die Voraussetzung für sittliches Tun gegeben sein. Ueber das eigentliche Entstehen des Guten oder des Bösen ist damit nichts gesagt, Kant läßt es unerklärt, er nennt es unbegreiflich. Das Eintreten der guten oder bösen Gemütsanlage ist ein intelligibeler Akt und menschlicher Einsicht verschlossen. Das Intelligible ist ein im denkenden Wesen Gegebenes, worauf jede Handlung zurückgeführt wird, und worin die letzten Wurzeln der Freiheit und Verantwortlichkeit liegen. In ihm allein liegt die Gewähr für eine dem Ethischen angepaßte Betrachtungsweise der freien Handllungen des Menschen. Nach dem Vernunftursprunge ist der Mensch aus dem Stande der Unschuld in die Sünde geraten, und so ist die Annahme eines Hanges überflüssig geworden. Gingen wir zeitlich auf den Ursprung des Bösen zurück, würden die Handlungen von Ursache zu Ursache verfolgt, den Naturwirkungen gleich, würde als Quelle ein angeborener Hang bleiben. Bei dem moralisch Bösen geschieht die Verbindung von Ursache zu Ursache nach Freiheitsgesetzen, also kann die Realisierung ihren Bestimmungsgrund nicht in der Zeit, sondern nur in der Vernunft haben. Der Hang hat bei der Frage nach dem Ursprunge keine Bedeutung. Kant will ihn hier nicht berücksichtigt wissen, „sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen nach seiner inneren Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkür zusammenkommen muß“ [58]). Hier betont er, daß jede böse Handlung so betrachtet werden müsse, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre“. Das frühere Verhalten ist dabei ganz unmaßgeblich. Die Handlungen sind auf jeden Fall frei zu nennen. „Jede Handlung eines Menschen ist immer ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür“. Also ist der Mensch immer frei. Und wären alle Handlungen böse gewesen, so bleibt ihm die Pflicht, sich zu bessern, er kann in jedem Augenblick der Handlung voll zur Verantwortung gezogen werden. Der kausale Zusammenhang mit früheren Handlungen, also die Frage nach dem zeitlichen Ursprunge, wird negiert. Darin bringt die Gedankenführung nichts Neues. Wichtiger aber ist folgendes: Der Hang zum Bösen tritt zurück. Denn wenn jede böse Handlung ein ursprünglicher Gebrauch der Willkür ist, bedarf es keines besonderen Hanges mehr zur Erklärung. Er ist überflüssig geworden, als „subjektiver, allgemeiner Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maxime“ ist er der freien Willensentscheidung untergeordnet. Die Ansicht findet Kant bestätigt in der biblischen Erzählung vom Sündenfall. Kein anerschaffener Hang ist da entscheidend für den Fall,

---

[58]) Religion S. 42.

sondern die Sünde, d. i. „die Uebertretung des moralischen Gesetzes als religiösen Gebotes". In sie gerät der Mensch aus dem Stande der Unschuld. Der in der Geschichte beschriebene Vorgang spielt sich täglich bei jedem Menschen ab. Das Gesetz gebietet, aber die Stimmen der Selbstliebe werden vorher gefragt und siegen über die gesetzliche Vorschrift. Der Unterschied zwischen dem Erlebnis des ersten Menschen und dem der späteren ist nur ein zeitlicher, bei dem ersten nämlich ist der Stand der Unschuld, bei den anderen der Hang des Bösen vor dem Falle. Für die intelligible Betrachtung ist er unmaßgeblich. Weil in ihr der Mensch aus der Unschuld der Sünde verfallen ist, erhält der Hang eine besondere Färbung. Er wird Mittel, um das Böse dem Zeitanfange nach zu untersuchen. So ist der Satz zu verstehen: „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Uebertretung die Ursache in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin zu einem Hange als natürliche Grundlage zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten"[59]. Ueber den Vernunftursprung des Bösen wissen wir nichts.

Es läge nahe, zur Erklärung den Gegensatz Vernunft und Sinnlichkeit heranzuziehen. Die Vernunft hat die unbedingte Gesetzlichkeit des Guten bewiesen, es bliebe also die Sinnlichkeit als Quelle des Bösen. Der Mensch hätte die Neigungen in seine Maxime aufgenommen und folgte ihnen und seiner Sinnlichkeit. Darin wäre dann der Ursprung des Bösen zu suchen. Aber dagegen richtet sich sofort die Frage: Wo bleibt die Verantwortlichkeit, wie verträgt sich diese Ansicht mit Kants Freiheitslehre? Der wichtige Gegensatz von Gut und Böse würde fallen, „auf Grund dessen ja oben die Naturanlage des Menschen als Anlage zum Guten bezeichnet wurde"[60]. Kant würde diese Erklärungsweise nie zugeben. Das Uebel entstände wohl so, aber nie das Böse, das nach der klaren Bestimmung der „Kritik der praktischen Vernunft" „jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen", hat. In ähnlicher Weise könnte man versuchen den Ursprung des Bösen in der Natur zu suchen. In ihr würde sowohl das Böse, als auch die Schuld des Menschen wurzeln; aber das ist „ein Gedanke, der mit Kants Naturauffassung in klarem Widerspruch steht"[61]. Die Definition der Natur des Menschen, wie sie uns in der Religion gegeben wird, zeigt deutlich die andere Einstellung. Kant hält hier nicht mehr fest an dem Inhalt der Termini, wie wir sie aus den Kritiken kennen. Hier steht Natur nicht mehr als gesetzmäßiger Zusammenhang der Dinge im Gegen-

[59]) Religion S. 44.
[60]) Schweitzer a. a. O. S. 108.
[61]) Menzer a. a. O. S. 339.

satz zu Freiheit, sondern er führt eine neue (ethische) Fassung ein. Sie ist für den Menschen „der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt unter objektiven moralischen Gesetzen, der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht". Die Befolgung dieser objektiven moralischen Gesetze weist nie den Weg der Schuld, sondern soll den Menschen zu Gott führen. Diese Begriffserklärung erhält insofern Wert für unsere Untersuchung, als der subjektive Grund der Handlung vor jeder Tat als intelligibeler steht. Dieser Akt muß aus Freiheit stammen, und der Mensch als moralisches Wesen wird für die guten und bösen Maximen verantwortlich gemacht, die in dem vor der Erfahrung liegenden Akt angenommen werden und dort ihre Entscheidung finden. Aus diesen Betrachtungen folgt notwendig, daß weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft das Böse abgeleitet werden kann. Es gibt keine Erklärungsmöglichkeit. Kant kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Der Vernunftursprung aber dieser Bestimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zuoberst in ihre Maxime aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß"[62]. Diese Unmöglichkeit, den ersten Grund zu erforschen, ist begreiflich, wenn man bedenkt, daß dieser erste Akt als frei gesetzt wird. In der als ursprünglich angenommenen Freiheit ruht die Möglichkeit der Moralität. Wir sahen oben schon, daß es deswegen unmöglich ist, einen strengen regressus infinitus zu denken, weil damit nie ein erster moralischer Grund aufgedeckt werden kann.

In einer Entscheidung über den Ursprung des Bösen kommt man letzthin auf den Ausgangspunkt zurück. Sie hängt davon ab, ob Vernunft- oder Zeitursprung angenommen wird. Der Vernunftursprung ist nicht zu erklären, der Zeitursprung führt auf den Hang zum Bösen, auf ein „angeborenes" Böses. Ueber den intelligibelen Grund sagt Kant in der „Religion" nur, daß er sowohl Ursprung des Guten wie des Bösen sein könne, in seinem Wesen aber nicht zu erklären sei. Aus früheren Schriften und dem Ausgang dieser Schrift folgt, daß die Vorherrschaft dem Guten zukommt. Indem nun Kant gemäß seiner Aufgabe, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu erklären, sich bemüht, die Grundlagen seiner Ethik in Einklang mit der christlichen Dogmatik zu bringen, formuliert er das radikale Böse. Damit kommt ein fremder, pessimistischer Zug in seine Lehre. Daß, wie sich oben ergab, die Begriffe des Hanges und des Bösen wenig bestimmt und eindeutig gebraucht werden, zeigt, wie weit in diesem Falle die Grundüberzeugung Kants von seiner Lehre entfernt ist. Er mußte, der Zeitanschauung entsprechend, im Rahmen seiner Philosophie, die ohnehin von der Kirche angefeindet wurde, auch zum Christentum Stellung nehmen. So finden wir in unseren Vorlesungen, die gewiß in Bezug auf die Freiheitslehre noch nicht die Abgeschlossenheit des Systems haben, doch die Grund-

[62]) Religion S. 44.

an icht Kants über die ethische und religiöse Veranlagung des Menschen echter, als in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk. Will man aus diesem Zwiespalt heraus die Stellung Kants in der „Religion" bestimmen, so ergibt sich, daß sie „eine mittlere ist, zwischen Optimismus und Pessimismus" [63]).

Für das Böse folgt aus der Betrachtung der Ethik, daß es im intelligiblen Urgrund keinen Platz hat. Die Grundanlage des Menschen ist gut. Das Böse entsteht aus der Spannung, in der er in der Welt der Erscheinungen steht. Auf der einen Seite gebietet die Vernunft das Gute, auf der anderen ist er unvermögend, diesem Gebot auf die Dauer zu folgen und unterliegt Einflüssen von Neigungen, die dem Bösen den Boden bereiten. Diesem Dualismus ist nicht der einzelne Mensch allein ausgeliefert, sondern das ganze Menschengeschlecht, die Gattung. So führt die Eigenart des Bösen von einer systematisch-ethischen Untersuchung wieder auf die Geschichtsphilosophie. In der Gestaltung, die sie in den 90er Jahren erfahren hat, dürfen wir die tiefsten Lösungen des Problems erwarten, weil da eine Synthese von Ethik, Geschichts- und Religionsphilosophie möglich wird. Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, die im einzelnen zu verfolgen. Wir begnügen uns, um den Abschluß der Lösungsversuche zu zeigen, mit den Ergebnissen.

Aus dem letzten Jahrzehnt des Kantischen Schaffens heben wir besonders die Schriften „Ueber den Gemeinspruch, das mag für die Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", 1793, „Vom Ende aller Dinge", 1794 und „Zum ewigen Frieden", 1795, hervor. In dem Aufsatz über Theorie und Praxis wird das Böse so dargestellt, als ob es aus den Neigungen entspränge. Eine Handlung, die sich nach dem kategorisch gebietenden Gesetze richtet, ist „an sich selbst gut". Die Befolgung einer Maxime dagegen kann „im Fall der Kollision mit der Pflicht sehr böse sein". Diese Neigungen stehen wegen ihrer Planlosigkeit einander entgegen, daher können sie von der Vernunft leicht unterdrückt werden. Es ist eine Eigenart des Bösen, daß es sich selbst zerstört. Dadurch hat die Vernunft „freies Spiel" und kann das Gute, das sich selbst erhält, einführen. Das Böse ist das sich Widersprechende und zu Ueberwindende. Wie stark Kants Glaube an die Kraft des Guten war, zeigt deutlich der Schluß der Schrift. „Achtung für Recht und Pflicht" ist in der menschlichen Natur immer lebendig, und er sagt, daß er sie „nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralische-praktische Vernunft . . . endlich über dasselbe siegen sollte". Das Böse kann, da es für sich nicht positiv sein kann, allein als Mittel zur Förderung des Guten erklärt werden. In dieser Schrift erwägt Kant auch den entgegengesetzten pessimistischen Standpunkt. Er zeigt, daß es unmöglich ist, einen Fortschritt zum Schlechten anzunehmen und führt die moralische Gottesauffassung als Argument

[63]) Menzer a. a. O. S. 336.

an. Gott als höchstes moralisches Wesen will, daß wir ihm ähnlich werden, also unsere Moralität steigern. Gehen wir einen anderen Weg, arbeiten wir gegen den Willen Gottes und gegen unser Vernunftgebot. Die Entwicklung muß daher aufwärts zum Guten gehen. Den Widersinn im Bösen, dessen Quelle doch letzthin in dem logischen Widerspruch des Nichtsittlichen liegt, betont die Schrift „Zum ewigen Frieden" noch stärker. Am Ende des ersten Teils, im Anhang, spricht Kant von dem Werte des Sollens und der Befolgung der Pflicht für einen Staat. Das Böse richtet gegen sich und zerstört sich selbst. Das ist eine „von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft". Derselbe Gedanke wie oben tritt in diesem Zusammenhange auf. Der Kampf des Guten wird durch den Widerspruch im Bösen erleichtert, und so kann es immer weiter vordringen. Kant legt dem Bösen hier eine „gewisse, in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit" zu. Er bezieht diese auf die Staaten und ihr Verhältnis zueinander. Wenn es auch scheint, als habe Kant hier an das radikale Böse gedacht, wenn er von dem immer erneuten Hervorbrechen spricht, so ist doch nicht zu vergessen, daß er auch fest davon überzeugt ist, daß diese bösen Triebe in der Entwicklung vom Guten überwunden werden. Der ewige Friede, also der Zustand des Guten, wird eintreten, er ist „keine leere Idee", sondern eine Aufgabe.

Auch die Schrift über das „Ende aller Dinge" erinnert an das radikale Böse. Die Ausführungen dieses Werkes sind besonders interessant, da sie eine Verbindung von Entwicklungstheorie und kritischer Ethik erkennen lassen. So dürfte diese Schrift am reinsten die Stellung Kants zum Bösen zeigen. Dieses ist danach ein Hindernis, das Gute zu erreichen. Sein letzter Sinn ist uns verschlossen. Auch eine religiöse Betrachtung vermag ihn uns nicht zu erschließen. Kant fordert aus seiner ethischen Stellung heraus die Entwicklung zum Guten, trotz des Bösen und der tierischen Anlagen. Das Böse, das immer wieder durchbricht und als radikal bezeichnet werden könnte, ist nur ein Faktor in der Entwicklung. Teils ist es Mittel, die Entwicklung zu fördern, teils muß es als unsittlich und vernunftwidrig im einzelnen Menschen überwunden werden. Die Gattung erreicht so Ziel für Ziel und strebt dabei immer dem letzten im Intelligiblen liegenden zu. Dabei kann das Böse überwunden werden. Die Tatsache ist für unsere Untersuchung besonders wichtig. Was hier für die Gattung durchgeführt worden ist, das Ueberwinden und Vorwärtsentwickeln, beweist die Lehre der Wiedergeburt für den Einzelnen. Die Menschheit entwickelt sich auf ein von einer weisen Vorsehung gestecktes Ziel hin. Um diesem näher zu kommen, ist für den einzelnen Menschen ein dauerndes Ueberwinden und Widergeborenwerden nötig. Durch das Befolgen des moralischen Vernunftgesetzes ist es möglich, den Willen Gottes zu tun und dem moralischen Endzustand im Laufe einer langen Zeit näher zu kommen.

In seinen spätesten Werken, dem „Streit der Fakultäten" und der „Anthropologie", stehen für Kant immer die guten Anlagen des

Menschen im Mittelpunkte. Selbst in der Anthropologie, wo er den sensiblen Charakter des Menschen „von Natur böse" nennt, läßt er doch keinen Widerspruch bestehen zu dem Intelligiblen, Guten, weil der Grundcharakter der Menschheit im Intelligiblen liegt und sie immer zum Besseren fortschreitet[64]. Im Zusammenhang mit den Spätwerken ist es angebracht, den Blick noch einmal auf die „Religion" zu lenken. Mit der Ausbildung der Ethik ist von vornherein eine Vertiefung des Problems des Bösen in seiner Entgegensetzung zum Guten gegeben. Die Annäherung in einzelnen Teilen der Betrachtung an das Dogma des Christentums von der Erbsünde hatte den Uebergangscharakter des Bösen vollständig verloren gehen lassen. So ist deutlich, daß die Ausführung über das Böse, wie wir oben schon zeigten, nicht schlechthin als die Kantische Ansicht aufgefaßt werden darf. Der Begriff ist Wandlungen unterworfen gewesen und darf wohl in der „Religion" teilweise als am wenigsten kantisch angesehen werden.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung über das Böse, wie sie sich im Anschluß an die Vorlesung darbot. Wir sahen, daß für sie die Auffassung Kants, wie sie aus seiner Geschichtsphilosophie bekannt ist, hauptsächlich entscheidend war, und daß die ethische Fragestellung wohl vorhanden war, aber noch keine Lösung erhalten hatte. Wir verfolgten das Böse in den kritischen Hauptwerken und in der „Religion". Es ergab sich, daß Kants eigentliche Ansicht als die anzusehen ist, die er im „Ende aller Dinge" zu geben versucht. Danach nimmt er dem Bösen seinen Entwicklungscharakter in der Geschichte der Gattung nicht, aber er rechnet auch mit ihm als einem Objekt, das von dem Individuum im sittlichen Kampfe überwunden werden muß. Damit hat Kant die Stellung des Bösen sowohl in der Gesellschaft, als auch zum Individuum klargestellt.

Es konnte unsere Aufgabe nicht sein, den Begriff des Bösen durch die gesamte kantische Philosophie eingehend zu verfolgen. Er war als einer der Zentralbegriffe besonders für die Einordnung der Vorlesung geeignet. Es kam nicht auf Vollständigkeit in der Behandlung der sich auf das Böse beziehenden Stellen bei Kant an, sondern auf das Auswählen charakteristischer, die einerseits durch Aehnlichkeit der Vorlesung nahe standen, andererseits durch Kontrast ihre Stellung beleuchteten. Daß die Vorlesung die Geschichtsphilosophie in starkem Maße heranzieht, ist auch für die zeitliche Ansetzung von Bedeutung. Unsere Annahme, 1783/84 als Zeitpunkt festzusetzen, erfährt damit noch eine Bestätigung. So ist die Vorlesung ohne Schwierigkeiten in den Entwicklungsgang der Kantischen Philosophie einzufügen.

[64]) Ges. Werke VII S. 324.

3. Der Begriff der Offenbarung.

Zum ersten Male tritt in der Vorlesung ein theologischer Begriff bei Kant auf, der der Offenbarung[65]. In einem System der Transzendentalphilosophie hatten solche Begriffe keinen Platz. Wie wenig Wert Kant ihm beimißt, beweist, daß er ihn in einem Kolleg über Religion nur anhangsweise behandelt. Die Untersuchung historischer Fakta lag ihm in dieser Zeit, als er auf dem Höhepunkt seiner kritischen Periode stand, fern. Daher ist auch erklärlich, daß er in seiner „Religion" eine andere Methode anwenden mußte, um einer geschichtlichen Religion gerecht zu werden. Wie er im „Streit" äußert, konnte der Gegenstand nicht wie in den Kritiken, aus bloßer Vernunft begriffen und erklärt werden, sondern Kant mußte, da es nötig war, strengste Vernunftgemäßheit zu wahren, die Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" untersuchen. Das Fremde, das sich der transzendentalen Betrachtung nicht fügte, war die Offenbarung. Erst viel später, 1793, tritt sie in der philosophischen Religionslehre wieder auf. Es könnte verwundern, daß Kant in der Zeit seiner erkenntnistheoretischen Hauptschriften auf diese abseits liegenden theologischen Begriffe eingeht. Einerseits wurde ihm die Behandlung wegen des Gegenstandes seines Kollegs als selbstverständlich nahegelegt, andererseits war für ihn, wie noch deutlich werden wird, hier vor allem der begriffliche Gegensatz „Vernunft und Offenbarung" entscheidend. Die tiefer greifende, grundlegende Anwendung einer Offenbarung auf Religion findet erst in der „Religion" statt. In den Vorlesungen versucht Kant nachzuweisen, daß die Vernunft den unbestreitbaren Vorrang vor der Offenbarung einnimmt. Es finden sich die breiten Ausführungen der „Religion" und des „Streites der Fakultäten" hier schon in programmatischen Aeußerungen vor.

Kant fordert in der Vorlesung von der Offenbarung, daß sie uns Erkenntnis von Gott verschaffen soll, d. h. sie muß von seinem Dasein und seinen Eigenschaften ein deutliches Bild geben und uns seinen Willen bekannt machen. Besonders das Letztere ist wichtig für uns; denn der Weg des Menschen zu Gott geht über ein Gott wohlgefälliges Leben. Für Kant ist höchste Sittlichkeit höchste Religiosität; Religion ist „die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Dabei steht die letzte und wichtigste Entscheidung immer bei der Vernunft. Der sich in der Religionsbetrachtung ergebende Gegensatz Vernunft–Offenbarung steht im Mittelpunkte der Kantischen Ausführungen. Das Verhältnis der beiden zueinander muß abgegrenzt werden. Der Begriff der Offenbarung kann den der reinen Vernunftreligion in sich begreifen. Umgekehrt ist das nicht möglich; denn eine Vernunftreligion wird nie Historisches in sich haben. Also ist die Offenbarungsreligion die „weitere Sphäre des Glaubens",

---

[65]) Menzer a. a. O. S. 327.

die Vernunftreligion die engere[66]. Der Unterschied beider Arten der Religion tritt auch hervor bei der Auffassung der Pflichten als göttlicher Gebote. In der Offenbarungsreligion muß ich vorher wissen, daß ein Gebot göttlichen Ursprungs sein muß, wenn ich es als meine Pflicht anerkennen soll. Die natürliche Religion dagegen bezeichnet die Gesetze unserer Vernunft, die wir als Pflichten erkennen, als göttliche Gebote[67]. Kant findet, daß diese natürliche Religion die Grundlage für die Offenbarungsreligion bedeutet. In ihr offenbart sich Gott in unserer Vernunft. Nur durch diese kann ein fester Begriff von Gott konstituiert werden, also muß sie als bestimmend jeder Offenbarung vorangehen[68]. Kant nennt diese Tätigkeit der Vernunft „innere Erfahrung" im Gegensatz zur äußeren. Die darauf beruhende Vernunftreligion ist für ihn gleichbedeutend mit der einen wahren Religion[69], neben der es nur noch verschiedene Arten des Glaubens (Konfessionen gibt. Bei jeder Schrift, die als Offenbarung angesehen werden soll, muß das oberste Kriterium ein Vernunftkriterium sein, nämlich ein moralisches; denn jede hat die moralische Besserung des Menschen im Auge[70]. Wirkungen dieser Art würde der Vernunftgelehrte untersuchen. Der biblische Theologe ist Schriftgelehrter, der den Kirchenglauben zu schützen hat, indem er die Schrift auslegt. Der Vernunfttheologe dagegen forscht nach den Gesetzen, die in jeder menschlichen Vernunft liegen. Nur darin kommt er dem Sinn der Religion nahe. Eine Summe von Offenbarungslehren ist Theologie, Religion aber fordert mehr, sie will, daß alle unsere Pflichten in dem gebietenden göttlichen Willen ihren letzten Maßstab haben. Sie unterscheidet sich in ihren Grundlagen in nichts von der Moral[71]. Neben dieser wichtigsten inneren Offenbarung steht die äußere. Die kann durch Worte und Werke geschehen. In ihr haben wir eine Offenbarung ohne unsere Vernunft zu sehen, sie liefert nur einen Naturbegriff von Gott. Wenn wir bedenken, daß Kant jede Naturerklärung Gottes aufs schärfste ablehnt, verstehen wir, wenn er, wie in allem der Natur, auch in diesem Gottesbegriff nie Vollständigkeit sehen kann. Damit ist zugleich gegeben, daß der Mensch auch nicht in das richtige Verhältnis zu diesem Gott kommen kann. Einen solchen Gott, zu dessen Erkenntnis der Mensch ohne Vernunftgebrauch gelangt, kann er fürchten, aber nie ehren und lieben[72]. Er würde versuchen sich in seine Gunst zu setzen, indem er ihm Opfer bringt, oder ihm in irgend einer Art schmeichelt. Zu den Religionen, die einen Gott mit Verstandesbegriffen gewonnen haben, zählt das Heidentum, aber

[66]) Vorred. z. zweit. Ausg. d. Religion S. 13.
[67]) Religion S. 165.
[68]) Vorlesung S. 195.
[69]) Religion S. 143.
[70]) Religion S. 118.
[71]) Streit der Fakultäten S. 36.
[72]) Vorlesung S. 195.

dann auch jede Religion, die glaubt, durch Gunstbewerbungen und Schmeicheleien Gottes Güte sich zu erwerben. Damit ist für Kant ein Einteilungsgrund gegeben. Es gibt Religionen der Gunstbewerbung und moralische, solche des guten Lebenswandels[73]. Die ersten stehen für ihn auf einer sehr viel tieferen Stufe. Ihnen liegt der Naturbegriff zu Grunde. Der kann nie zum allervollkommensten Wesen führen, sondern gibt nur einen sehr vollkommenen Begriff von Gott. Für den Menschen ist wichtig, Triebfedern zu erhalten für seine Sittlichkeit, und die findet er allein in dem Willen eines allervollkommensten Wesens. Eine Verehrung Gottes soll nicht dazu dienen, die Wünsche des Menschen zu erfüllen und Gott gefügig zu machen für unseren Willen, sondern kann nur darin bestehen, daß die Gesetzgebung unseres Willens eine moralische ist. Gott verehren heißt, unsere Pflichten als seine Gebote erfüllen[74]. Aus einem Naturbegriff entsteht ein „Schreckbild der Phantasie oder ein Gegenstand einer abergläubischen, zeremoniellen Verehrung, und einer heuchlerischen Hochpreisung", wenn die Vernunft nicht noch die Moralität hinzudenkt. Damit ist nicht gesagt, daß die Naturkenntnis schädlich für die Religion sei, im Gegenteil ist diese doch auch eine Offenbarung Gottes in Werken. Wenn diese Tatsache bedacht wird, und wenn sich der Mensch bewußt ist, daß er in Erfüllung seiner Pflichten den moralischen Begriff von Gott erreichen kann, wenn er also einsieht, daß auch in der Moralität eine Offenbarung Gottes durch Werke stattfindet, so ergänzen Natur und Moralität einander und geben den höchsten Begriff von Gott. Hier treffen physikotheologische und moraltheologische Gedankengänge zusammen. Auch wenn die äußere Offenbarung durch Worte stattfindet, muß die Offenbarung durch meine Vernunft schon vorangegangen sein. Da Worte Ausdrücke für Gedanken sind, ist hier die Vernunftreligion vielleicht noch notwendiger. Zu einem reinen Begriff von Gott ist also noch eher zu kommen, wenn meine Vernunft auf Grund ihrer Gesetzlichkeit bereits einen bestimmten Begriff eines höchsten Wesens kennt[75]. Sogar bei dem unmittelbaren Erscheinen der Gottheit kann nicht auf Vernunfterkenntnis verzichtet werden. Eine mystische Anschauung ohne Vernunfttätigkeit gibt es für Kant nicht. In solchen Fällen mahnt er zur äußersten Vorsicht. Er stellt in Frage, ob es überhaupt der Gott ist, der hier zu uns redet, oder ob noch ein anderes Wesen im Spiele ist. Derartige Wahrnehmungen, also Auditionen oder Visionen, nennt Kant im „Streit" unmöglich, weil wir bei diesen Gelegenheiten mit unsern endlichen Sinnen Unendliches erfassen wollen[77]. Selbst wenn wir gewiß wären, Gottes Stimme zu hören, wäre erst noch am Sittengesetz zu prüfen, ob Gott gesprochen haben könnte. Im „Streit" und in der „Religion" finden die Gedanken, die die Vorlesung nur kurz

[73]) Religion S. 54.
[74]) Religion S. 109 u. a.
[76]) Vorlesung S. 195 f.
[77]) Streit S. 63.

andeutet, weitere Ausführungen. Dort erwähnt Kant das Beispiel von Isaaks Opferung. Abraham empfängt da ein Gebot, das nicht auf Gottes Willen zurückgehen kann, weil es unsittlich ist. Auch in diesen Augenblicken der unmittelbaren Offenbarung muß die Vernunft in ihrer ganzen Kritikfähigkeit angewandt werden; denn in jedem Geschichts- und Erscheinungsglauben liegt die Möglichkeit, daß ein Irrtum vorwaltet, ja, daß die Befolgung der Vorschriften Menschenrechte und Menschenpflichten verletzt, also gewissenlos ist[78]. Die letzte Entscheidung liegt in jedem Falle bei der Vernunft. Zuerst ist eine Vernunfttheologie notwendig und muß vollständig erworben werden. Dann kann neben sie und den aus ihr folgenden Vernunftglauben der Geschichtsglaube treten.

Jeder Geschichtsglaube braucht unter seinen Gläubigen Gelehrte. Den Vernunftglauben versteht jedes vernünftige Wesen, denn seine Beweismöglichkeiten liegen in der menschlichen Vernunft[79]. Ein Geschichtsglaube fordert zum wahren Verständnis geschichtliche und sprachliche Kenntnisse. Die Verstandesbegriffe sind in einer wahren Religion nur von geringer Bedeutung. Dagegen sind sie in einer Offenbarungsreligion angebracht, um der Beschaffenheit des sich offenbarenden Gottes nachzuforschen. Sie erwachen erst durch die Offenbarung und entwickeln sich an ihr. Eine wörtliche Offenbarung fordert sie in hohem Maße; denn sie wird im Laufe der Zeit immer gelehrter. Die Echtheit der Urkunden wird in jedem Zeitabschnitt aufs Neue angezweifelt und immer wieder nachgewiesen werden müssen. Zuerst ist die Offenbarung ganz einfach. Später wird ein gelehrter Apparat zum Verständnis nötig, der immer mehr ausgebaut werden muß. Damit wird der biblische Theologe zum Schriftgelehrten[80]. Er ist dem Schriftausleger in der Bedeutung seiner Arbeit untergeordnet. Für jenen bietet sich der vernunftgemäße Gehalt der Religion als Forschungsgebiet dar, während der Schriftgelehrte die statutarischen Gesetze des Kirchenglaubens nachzuweisen und zu beglaubigen sucht[81]. Wenn auch dessen Arbeit für die Bedeutung der Offenbarung nicht unterschätzt werden darf, so ist doch unzweifelhaft, daß sie an Wert für die Religion hinter der des Vernunftgelehrten steht.

In der rationalen Theologie ist durchaus nicht alles mit dem Verstande zu erfassen. Die meisten Dinge müssen geglaubt werden. Denn diese überschreiten die Grenzen jeder Erfahrung und gehören zur intelligiblen Welt. Darin liegt für den Stand unserer Moralität ein großer Nutzen. Der Glaube bewirkt eine viel höhere Sittlichkeit als das Wissen. Wüßten wir um Gott, wären unsere Handlungen in Motiven und Erfolgen berechenbar. Damit erreichte der Mensch aber nicht die Höhe und Reinheit, als wenn er aus Glauben heraus

[78]) Religion S. 203.
[79]) Religion S. 139.
[80]) Streit S. 36.

handelt. Diese Glaubensdinge gehen das ganze Menschengeschlecht an; obwohl sie nicht apodiktisch bewiesen werden können, sind sie doch jeder Vernunft zugängig, und jede muß sie annehmen.

Kant stellt noch die Frage nach einer höheren Offenbarung. Er entscheidet sie nicht, es läßt sich sowohl dafür als auch dagegen sprechen [82]). Der letzte Abschnitt der Vorlesung behandelt das Geheimnis. Geheimnisse sind Wahrheiten, „von denen meine Vernunft nicht einsehen kann, wie sie möglich sind". Zu leugnen sind sie nicht, denn es gibt Tatsachen, bei denen unsere Vernunft „ein tiefes Stillschweigen" zeigt. Alle Versuche einer Lösung müssen aber an den Grenzen unserer Erkenntnis scheitern.

Die theologischen Begriffe, wie Offenbarung, Vorsehung, Unerforschlichkeit Gottes, kommen in unserer Vorlesung im wesentlichen in derselben Fassung vor, in der sie 10 Jahre später in der „Religion" wiederkehren. Daher bietet hier die Vorlesung nichts Neues. In doppelter Hinsicht jedoch ist der theologische Teil interessant. Einmal zeigt er ganz allgemein, daß Kant in seinen Kollegs auf Dinge zu sprechen kam, die wir in seinen gleichzeitigen Schriften nicht finden, so daß diese immer eine Ergänzung zu seinen Werken bilden können. Dann aber zeigen sie vor allem, wie fern Kant in dieser Zeit jeder theologischen Betrachtung stand. Wenn er sich auch mit den Einteilungen der biblischen Theologie befaßt, so steht sie ihm doch als Wissenschaft tief unter den anderen Wissenschaften. Wie in seinen späteren Werken, legt Kant auch in der Vorlesung immer wieder Nachdruck auf die Moraltheologie, der allein Wissenschaftscharakter zukommt, da ihre Sätze auf allgemein gültigen und notwendigen Prinzipien der Vernunft ruhen und auch allein fähig sind, den Menschen zu bessern. Nicht Offenbarung, sondern Vernunft, nicht göttliches Gebot schlechthin, sondern Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote können wahre Sittlichkeit und Religion begründen. Mit den Ausführungen dieser Grundgedanken der Kantischen Ethik und Religionsphilosophie ordnen sich unsere Vorlesungen zwanglos in die Gesamtentwicklung des Kantischen Denkens ein.

---

[81]) Religion S. 118 f.
[82]) Vorles. S. 198.

Nachwort.

Die Aufgabe dieser Arbeit war dreifach. Zuerst galt es, das Material zu prüfen, d. h. die Handschriften zu untersuchen. Dabei waren vorwiegend philologische Fragen zu klären. Es galt, die Handschriften zu beschreiben und später durch Klarstellung ihrer Abhängigkeiten voneinander Verwandtschafts- und Quellenverhältnisse zu finden. Wir sahen, daß D. eine Nachschrift oder die Abschrift einer Nachschrift und von P. und V. unabhängig ist. Diese beiden dagegen sind ausgearbeitete Nachschriften, die in ihrem ersten Teil ebenfalls unabhängig voneinander sind, im zweiten entweder V. auf P. oder beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Diese formale Betrachtung führte uns dann zu der Frage nach der Einteilung des Stoffes.

Sollten die Vorlesungen ein einwandfreier Gegenstand einer Untersuchung werden, mußte der Text festliegen. Durch die Vergleichung mit den beiden anderen Handschriften wurde die Zuverlässigkeit des Pölitzschen Textes größer. Die erweiternden Gedanken oder interessanten Varianten aus D. und V. wurden dem Text der Vorlesung als Anmerkungen zugefügt. Dieser kritische Text bietet höhere Gewähr für die Richtigkeit als der Pölitzsche allein. Mit ihm konnte eine systematische Untersuchung begonnen werden.

Für die zeitliche Einordnung der Vorlesung im dritten Teile waren die Angaben der Vorlesung, Kompendien und Reflexionen entscheidend. Wir schlossen auf das W. S. 1783/84. Nach der Untersuchung der Vorlesung und der Kompendien setzten wir die Reflexionen Kants zu den wichtigsten Stellen der Vorlesung in Beziehung. Dadurch wurden diese zum ersten Male zur Bestätigung eines auf Kant zurückgehenden Textes angewandt. In dem Zusammenhange lag es nahe, nachdem der Text richtig gestellt und die zeitliche Festlegung erfolgt war, nach der systematischen Eingliederung zu fragen. Auch diese bestätigte unsere zeitliche Annahme. Wir fanden in dem ersten Teile der Vorlesung Gedankengänge der transzendentalen Dialektik und im zweiten, in der Moraltheologie, deutliche Anklänge an die Methodenlehre. Die religionsphilosophische Bedeutung der Vorlesung liegt in der zusammenfassenden Darstellung der Moraltheologie, an der charakteristisch ist, daß sie über die Kritik der reinen Vernunft hinausweist zu einer weiterführenden Ethik. Wie wenig diese noch entwickelt war, bewies uns der Begriff des Bösen, der, obwohl von Natur ethisch, im Rahmen der Geschichtsphilosophie behandelt wird und bei dem ganz auf eine systematisch-ethische Behandlung verzichtet wird. Ein Ausblick zeigte, wie dieser Begriff für Kants Philosophie und Weltanschauung von Bedeutung war. Der Begriff der Offenbarung wird in dieser Vorlesung zum ersten Male von Kant behandelt.

LITERATURVERZEICHNIS.

Adickes: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen 1911.

Arnold: Gesammelte Schriften Bd. V. Berlin 1909.

Baumgarten: Metaphysica. 1739.

Eberhard: Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. 1781.

Heinze: Vorlesungen Kants über Metaphysik aus 3 Semestern. Abhdl. der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil. Histor. Kl. XIV, VI. Leipzig 1894.

Hume: Dialoge über natürliche Religion. ins Deutsche übersetzt v. F. Paulsen. 1905.

Jördens: Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten. Leipzig 1806 11.

Kant: Gesammelte Werke. Akademieausgabe.

— Kritik der reinen Vernunft (Recl., Vorländer).

— Kritik der praktischen Vernunft (Recl.).

— Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Recl., Vorländer).

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Recl.).

Kants Briefe: Akademieausgabe. B. X—XII.

Leibniz: Theodizee. 1710.

Menzer: Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin 1911.

— Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin 1897.

— Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760—1785. Kant-Studien II. III 1898/99.

— Kant. In: Große Denker von v. Aster II. Leipz. 1912.

— Kants Persönlichkeit. Kantstudien XXIX. 1924.

— Eine Vorlesung Kants über Ethik, im Auftr. der Kant-Gesellschaft herausgegeben 1924.

Pölitz: Immanuel Kants Vorlesung über philosophische Religionslehre. Leipzig 1817 u. 1830.

— Immanuel Kants Vorlesungen über Metaphysik. Erfurt 1821.

Poppe: Alexander Gottlieb Baumgarten. Leipzig 1907.

Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Königsberg 1889 u. 1895.

Schlapp: Kants Lehre vom Genie. Göttingen 1901.

Schmalenbach: Die religiösen Hintergründe der Kantischen Philosophie. Blätt. f. deutsch. Phil. 1927/28.

Schulz: Kants Religion. Königsberg 1927.

— Das Reich Gottes bei Kant. Königsberg 1925.

Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Freiburg i. B. 1899.

Thilo: Kants Religionsphilosophie. Langensalza 1905.

Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt u. Leipzig 1719.

Die folgende Literatur hat Kant in den Vorlesungen erwähnt oder zugrunde gelegt.

Achenwall: Ius naturale, I, 1767. Prolegomena iuris naturalis, 1767 (S. 22).

Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande, oder Sammlung aller Reisebeschreibungen, welche bis itzo in verschiedenen Sprachen von allen Völkern herausgegeben wurden. XVII, 1759. (Vorerinnerung).

Chardin: Voyage du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient. 1735 S. 132 f.).

Cudworthus: Systema intellectuale huius universi, 1733 (S. 157).

Crusius: Anweisung, vernünftig zu leben. 1751 (S. 123).

Geschichte der Severamben. Aus dem Französischen v. Joh. Gottwerth Müller, 1783 (S. 2).

Grimm: Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland in Briefen an seine Freunde, 1775 9 (S. 63).

Haller: Versuch schweizerischer Gedichte, 1776 (S. 74).

Hume: Dialoge über die natürliche Religion, 1779 (S. 95).

Meiners: Historia doctrina de Deo uno, 1780 (S. 166).

Rousseau Emile: 1762 (S. 4, 109).

Sonnerat: Reise nach Ostindien und China auf Befehl des Königs unternommen vom Jahre 1774 81. 17822 (S. 132).

Sparrmann: Reise nach dem Vorgebirge der Guten Hoffnung, den südlichen Polarländern und um die Welt, hauptsächlich aber in den Ländern der Hottentotten und Kaffern in den Jahren 1772/76. Aus dem Schwedischen von H. Großkurd 1784 (S 132 f.).

Terrasson: Sethos, histoire ou vie Airée des monumens anecdotes de l'ancienne Egypte, 1732 (S. 4).

Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 1719 (S. 98).

LEBENSLAUF

Ich wurde am 5. November 1904 als Sohn des Maurers Karl Beyer und seiner Ehefrau Elsa, geb. Ködderitzsch, geboren. Ich bin evangelischen Bekenntnisses. Nach dem Besuch der Seminarübungsschule trat ich Ostern 1919 in die Präparande und Ostern 1922 in das Lehrerseminar zu Naumburg ein, das ich nach bestandener Abschlußprüfung Ostern 1925 verließ. Im Sommersemester 1926 wurde ich an der Universität Halle immatrikuliert. Nachdem ich im Herbst 1927 das Reifezeugnis eines Realgymnasiums erworben und darauf die Ergänzungsprüfungen in Griechisch und Hebräisch nachgeholt hatte, wurden meine Studiengebiete Philosophie, Theologie, Geschichte und Pädagogik. Daneben hörte ich noch Germanistik und Englische Philologie.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab Herr Professor Menzer. Ihm bin ich für das bei der Bereitstellung des Materials mir erwiesene Vertrauen und die wertvollen Ratschläge bei der Bearbeitung zu dauerndem Dank verpflichtet.

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14
Spezialdruckerei für wissenschaftliche Werke und Dissertationen